MARTIN HEIDEGGER

Per la determinazione della filosofia

GUIDA EDITORI

Avvertenza

Come si ricava dalla uota del curatore tedesco del volume, con il titolo *Zur Bestimmung der Philosophie* sono stati pubblicati i manoscritti relativi ai primi corsi di lezioni tenuti da Martin Heidegger a Friburgo nel 1919 e precisamente: 1. il manoscritto del corso di lezioni del semestre straordinario di guerra (gennaio/aprile 1919) su *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*; 2. il manoscritto del corso di lezioni del semestre estivo 1919 su *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*. In Appendice sono stati pubblicati, inoltre, gli appunti di Oskar Becker relativi al corso di lezioni tenuto egualmente uel semestre estivo 1919 su *L'essenza dell'Università e sullo studio accademico*, il cui manoscritto si presume che sia andato perduto. L'edizione italiana riproduce fedelmente quella tedesca. Per quanto riguarda la traduzione del titolo, si è scelta quella più letterale, ma si deve ricordare che *Bestimmung* accanto al significato di «determinazione» (del significato, del concetto), di «definizione», ha anche quello di «destinazione», di «scopo», di «compito».

G. C.

L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo

Semestre straordinario di guerra 1919

Scienza e riforma dell'università

Il problema – la cui delimitazione, esplicitazione e parziale risoluzione scientifiche costituiscono il compito di questa lezione – in modo sempre più radicale e netto farà apparire le parole di introduzione come con esso incongruenti e perfino ad esso estrinseche.

È implicito nel carattere specifico dell'idea scientifica che bisogna qui perseguire che noi, una volta ottenuta la posizione epistemica valida metodologicamente, dobbiamo andare oltre e via da noi stessi lasciandoci metodologicamente indietro nella sfera che resta eternamente estranea alla problematica più propria della scienza da fondare.

Questa violazione, trasformazione e perfino messa da parte della semplice coscienza della vita immediata non è qualcosa di casuale, che dipenda da una disposizione o da una ripartizione – scelte arbitrariamente – del materiale della lezione oppure da un cosiddetto «punto di vista» filosofico; essa si mostrerà piuttosto come una *necessità* che si fonda nella natura oggettiva del problema come tale, richiesta dalla specifica costituzione dell'ambito problematico della scienza in genere.

Dunque l'idea della scienza – ed ogni pezzo della sua genuina realizzazione – per l'immediata coscienza della vita significa un intervento che in qualche modo la riplasma; essa comporta il passaggio a una nuova posizione della coscienza e in questo modo una specifica forma di mobilità della vita spirituale.

Ad ogni modo questa irruzione dell'idea di scienza nel quadro della coscienza naturale della vita si rinviene, in un senso originario e radicale, solamente nella filosofia in quanto scienza

originaria, ma, in un senso derivato e fino a nna certa misura – corrispondente alle particolari finalità cognitive e al carattere metodologico dell'impresa in questione – anche in ogni scienza genuina.

Alla specifica problematica di una scienza corrisponde ogni volta una particolare tipologia della connessione coscienziale. In una coscienza i caratteri essenziali di tale connessione possono diventare dominanti. Essa si sviluppa, in una forma sempre più ricca, in una tipica caonnessione motivazionale. La scienza diventa così nel contempo un *habitus* della persona.

L'esserci di ogni vita personale, in ognuno dei suoi momenti all'interno del suo specifico e dominante mondo della vita, ha un rapporto con il mondo, con i valori motivazionali dell'ambiente, delle cose del suo orizzonte di vita, dei suoi simili, della società. Tali riferimenti vitali possono essere dominati – e questo con modi molto diversi – da una forma genuina di attività e di vita, ad es. da quella scientifica, religiosa, artistica o politica.

L'uomo scientifico non è però isolato. Lo vincola una comunità di ricercatori tesi allo stesso sforzo – con fruttuosi rapporti con gli allievi. Il quadro di vita della coscienza scientifica agisce – con nn formalismo e una organizzazione oggettivi – nelle accademie scientifiche e nelle università.

La riforma universitaria di cui tanto si parla è completamente fuori strada ed è un completo disconoscimento di ogni genuino rivoluzionamento dello spirito quando essa si sbraccia ora in appelli, raduni di protesta, programmi, ordini e leghe: mezzi contrari allo spirito e al servizio di scopi effimeri.

Oggi non siamo ancora maturi per *genuine* riforme nell'ambito dell'università. E il diventare maturi per questo scopo è cosa di un'*intera generazione*. Il rinnovamento dell'università significa la rinascita della genuina coscienza e del genuino quadro di vita scientifici. Rapporti di vita si rinnovano però solamente risalendo alle genuine scaturigini dello spirito, essi hanno bisogno, in quanto fenomeni storici, della calma e della sicurezza del consolidamento genetico, in altre parole: della interiore veracità della vita che è pregna di valore e si costruisce. Solo la vita, e non il chiasso di programmi culturali frettolosi, fa «epoca». Il tentativo coltivato dappertutto nelle singole discipline scientifiche – dalla biologia fino alla storia della letteratura e

dell'arte – di dare manforte a queste scienze con la grammatica verbosa di una filosofia degenere – nel senso di «una visione del mondo» – suona così falso quanto suona inibente lo «spirito attivo» di giovanotti dediti alla scrittura.

Ma come un grande rispetto fa tacere l'uomo religioso sull'ultimo suo segreto, come l'artista genuino vive solo per dipingere, non parla e odia ogni chiacchiera artistica, così l'uomo scientifico agisce solamente attraverso la vitalità della ricerca genuina.

Il risveglio e la crescita della connessione vitale della coscienza scientifica non è oggetto di esame teoretico, ma *vita* pre-teoretica esemplare – non oggetto di una regolamentazione pratica, ma effetto dell'*essere* personale-impersonale originariamente motivato. Solo così si costruiscono il tipo di vita e il mondo della vita della scienza. In questo quadro si forma la scienza come forma di vita genuina, arcontica (cioè il tipo dello studioso che vive immerso in modo assoluto nei puri contenuti oggettivi e dalle scaturigini della sua problematica) e anche la scienza come elemento abituale che domina, insieme con gli altri, nei mondi della vita non scientifica (tipo del professionista con una formazione scientifica di tipo pratico, nella cui vita la scienza mantiene un proprio, inconfondibile significato). Due conformazioni della coscienza scientifica, che si realizzano genuinamente e si compiono in modo non falsificato solamente ove sorgano ogni volta da un appello interiore. «Uomo, diventa essenziale» (Angelus Silesius). - «Chi può comprendere, comprenda» (Mat. 19,12).

L'esigenza, implicita nell'idea di scienza, di uno sviluppo *metodologico* dei problemi ci pone il compito di una *spiegazione preliminare del vero problema*.

In questa è racchiusa un'analisi delle comprensioni possibili e probabilmente semplicistiche del tema che fa piazza pulita di tutti gli equivoci grossolani che disturbano di continuo. Così il pensiero, nel trattare il problema genuino, ottiene l'indicazione essenziale della direzione; i singoli avanzamenti concettuali e gli stadi dell'analisi del problema diventano visibili nella loro teleologia metodologica.

Introduzione

§ 1. Filosofia e visione del mondo

a) La visione del mondo come compito immanente della filosofia

Al primo tentativo di comprendere il senso del tema si può forse essere quasi sorpresi dalla sua trivialità, e lo si scuserà come un materiale adatto ad un corso di formazione generale, per altro non sempre disprezzato. Tutti hanno un'idea più o meno chiara della filosofia, particolarmente oggigiorno, dove essa e il parlarne e lo scriverci sopra fanno parte quasi del *bon ton*, e l'avere una visione del mondo è un'occasione spirituale che al presente riguarda tutti: il contadino nella selva nera ha la sua visione del mondo, essa coincide per lui con il contenuto dottrinale della sua confessione; l'operaio di fabbrica ha la sua visione del mondo, essa ha probabilmente il suo nucleo nel considerare e nel valutare ogni religione come cosa sorpassata; il cosiddetto uomo colto è poi il primo ad avere effettivamente una visione del mondo; i partiti politici hanno la loro visione del mondo. Si è finiti a parlare della contrapposizione tra le visioni del mondo anglo-americana e quella tedesca.

Se lo sforzo è ora diretto a una visione del mondo più elevata, da costituire nel quadro di un pensiero specifico ed autonomo, libero da dogmi religiosi o di altro tipo, allora si fa filosofia. Ai filosofi spetta in un senso eminente il titolo onorifico di «grandi pensatori». Essi vengono ritenuti «grandi» non solamente per l'acutezza e la coerenza del loro pensiero, ma ancor di più

per la sua profondità ed ampiezza. Essi esperiscono e scrutano il mondo con un'accresciuta vitalità interiore in rapporto al suo ultimo senso o addirittura alla sua ultima scaturigine; essi riconoscono nella natura un cosmo di leggi ultime che regolano il moto e l'energia; sulla base delle loro conoscenze – spesso vaste – delle singole scienze, della vita artistico-letteraria, politico-sociale, essi raggiungono un'ultima comprensione di questi mondi spirituali. Difatti, risolvendo i problemi definitivi, alcuni restano ancorati al generale dualismo tra natura e spirito, oppure riconducono entrambi i mondi ad una origine comune – Dio –, il quale, dal canto suo, viene pensato o come *extra mundum* oppure come identico con la totalità dell'essere. Altri interpretano tutto ciò che è spirituale come essere naturale, meccanico, come energia; altri ancora, invece, interpretano tutta la natura come spirito.

Nel quadro di queste concezioni fondamentali del mondo e con il loro ausilio l'uomo esperisce poi delle «spiegazioni» e interpretazioni commensurate alla sua vita individuale e sociale; vengono scoperti senso e fine dell'essere e dell'agire umano culturale.

In altre parole: le mire dei grandi filosofi vanno a qualcosa che è in ogni senso ultimo, generale e universalmente valido. La lotta interiore con gli enigmi della vita e del mondo cerca di giungere alla calma nel tener fermo un che di definitivo della vita e del mondo. Reinterpretato oggettivamente: ogni grande filosofia si compie in una visione del mondo – ogni filosofia, laddove essa giunge ad esprimersi, priva di impedimenti, corrispondentemente alla sua tendenza più intima, è metafisica .

La formulazione del nostro tema ha acquisito un senso univoco; comprendiamo il significato della congiunzione «e»: essa dice qualcosa di più che non una vuota elencazione della filosofia e del problema della visione del mondo. Secondo l'analisi qui fornita, lo «e» riconduce la visione del mondo alla filosofia, e questo in relazione al suo compito più proprio – alla sua natura. La filosofia e la visione del mondo significano in fondo la stessa cosa, solo che la visione del mondo esprime più nettamente la natura e il compito della filosofia. *La visione del mondo come compito della filosofia: dunque* considerazione in sede storico-filosofica del modo in cui la filosofia, di volta in volta, ha assolto a questo compito.

b) La visione del mondo come limite della scienza critica dei valori

Oppure è possibile anche tutt'altra concezione scientifica, critica, del tema? Se si tiene presente che la teoria della conoscenza attuale (nella misura in cui non coltiva, ricollegandosi ad Aristotele, il realismo critico che è poi ben semplicistico) è sotto la decisiva influenza di Kant ovvero si situa nel rinnovamento del suo pensiero, allora la speranza di una metafisica nel senso antico della parola viene ridotta considerevolmente: una conoscenza delle realtà, forze, cause sovrasensibili, che trascenda l'esperienza la si ritiene impossibile.

La filosofia ottiene un fondamento scientifico nella teoria della conoscenza critica, sulla base delle cui idee fondamentali si edificano le restanti discipline filosofiche: etica, estetica e filosofia della religione. In tutte queste discipline – e nella stessa logica – la riflessione «critica» si rifà a valori ultimi, a validità assolute, il cui insieme si fa ordinare in una connessione sistematica.

Il sistema dei valori offre infine i mezzi scientifici per la formazione di una visione del mondo critica, scientifica. Questa concezione della filosofia è in netta contrapposizione con ogni tipo di speculazione acritica e di monismo costruttivo. Essa procura la base scientificamente elaborata, su cui si sviluppa una possibile visione del mondo congruente con essa e dunque essa stessa scientifica, una visione del mondo che non vuole essere niente altro che l'interpretazione del senso dell'essere umano e della cultura dell'umanità in relazione al sistema dei valori assolutamente validi ovvero dei valori che nel corso dello sviluppo dell'umanità, sono giunti ad essere norme valide, i valori del vero, del bene, del bello e del sacro.

Nel mantenersi in uno stretto criticismo gnoseologico la filosofia resta nell'ambito della coscienza; ai cui tre tipi fondamentali di attività – pensare, volere, sentire – corrispondono i valori logici, etici ed estetici, i quali, nella loro armonia, si riuniscono nel valore del sacro, nel valore religioso. Anche qui la filosofia si corona in una visione del mondo – ma in una visione critica, scientifica. La formazione di una simile visione del mondo è ad ogni modo anche faccenda della presa di posizione personale dei filosofi nei confronti della vita, del mondo, della storia. La presa di posizione viene però regolata dai risultati

della filosofia scientifica, all'interno della quale – come del resto in ogni scienza – dev'essere esclusa la presa di posizione personale del filosofo.

La visione del mondo non è qui veramente il compito della filosofia scientifica, nel senso che questa sia intesa nei termini di quella; compito della filosofia scientifica come scienza dei valori è il sistema dei valori, e, immediatamente al confine della filosofia, sta la visione del mondo – e comunque entrambe giungono ad una certa unità nella personalità del filosofo.

Così abbiamo ottenuto un'interpretazione del tema essenzialmente più valida e ben superiore alla prima. Essa ci dice che la visione del mondo è come il limite della filosofia scientifica, oppure che la filosofia scientifica, cioè la scienza critica dei valori è come il necessario fondamento di una visione del mondo critica e scientifica.

Una volta effettuata la *comparazione* di entrambe le concezioni del tema e l'esame delle espressioni storiche di quest'ultimo si deve comprendere che il problema della visione del mondo è in qualche modo connesso con la filosofia: *in un caso* la visione del mondo è definita come il *compito immanente* della filosofia, cioè la filosofia è in ultima analisi *identica* con lo sviluppo di una visione del mondo; *nell'altro* la visione del mondo è il *limite* della filosofia. La filosofia come scienza critica *non è identica* con una dottrina delle visioni del mondo.

c) La paradossalità del problema della visione del mondo. Inconciliabilità di filosofia e visione del mondo

La decisione *critica* tra le due concezioni del tema si impone quasi da sola. Senza entrare qui nei dettagli dell'esame, è evidente che la coscienza critica moderna si deciderà per la seconda impostazione scientifica del problema, e, come le più influenti scuole del presente mostrano, si è già decisa.

Questa spiegazione preliminare delle possibili concezioni del tema ci conduce alla effettiva analisi del problema. L'esattezza e la completezza del metodo richiedono però che prima esaminiamo ancora una questione formale, e cioè se le due formulazioni del problema che abbiamo discusso hanno nei fatti esaurite tutte le possibilità di interpretazione del tema.

La storia della filosofia mostra che questa è sempre collegata alla questione della visione del mondo, sia pure con una molteplicità di manifestazioni. Le differenze, e dunque le possibili interpretazioni del tema si producono solamente in rapporto al come, al modo della connessione, ossia, al di là di tutte le differenze individuali, la filosofia e la visione del mondo possono essere o identiche o non identiche ma *c'è comunque una connessione*.

Resta ancora la mera possibilità che tra le due non ci sia affatto una visione. La visione del mondo sarebbe allora nei confronti della filosofia una forma completamente eterogenea. Questa separazione radicale contraddirebbe tutte le concezioni della filosofia che si sono avute fino ad ora; difatti essa implicherebbe la pretesa di scoprire un concetto di filosofia del tutto nuovo, e cioè un concetto che porrebbe quest'ultima al di fuori di ogni rapporto con le domande ultime dell'umanità. La filosofia rinuncerebbe così ai suoi privilegi più ereditari, alla sua missione regale, superiore. Che cosa dovrebbe conferirle ancora un valore se dovesse perderla?

Infatti, se ci ricordiamo delle possibili concezioni di cui si è parlato, a rigore essa non potrebbe essere presa in considerazione nemmeno come scienza, dato che anche la filosofia scientifica, in quanto scienza critica dei valori che si costruisce sulla base degli atti fondamentali della coscienza e delle loro norme, ha nel suo sistema una ultima e necessaria tendenza verso una visione del mondo.

Parliamo dunque di un paradosso, che ha una sua apparente giustificazione al livello dell'esame formale-metodologico, ma che altrimenti ha solamente il discutibile privilegio di condurre alla catastrofe tutta la filosofia (che c'è stata finora). Tale paradosso è però il nostro vero problema. In questo modo entrambe le concezioni del tema prima citate vengono poste radicalmente in discussione, e il tema circoscrive in senso genuino un problema.

L'espressione «questione della visione del mondo» acquista ora un nuovo significato. Se si dovesse dimostrare che la formazione di una visione del mondo non appartiene in nessun modo, nemmeno come compito-limite, alla filosofia, che essa costituisce un fenomeno estraneo alla filosofia, allora questa dimostrazione implicherebbe la necessità di dover indicare la completa

alterità della «visione del mondo», cioè della *visione del mondo in generale e come tale* – non di una determinata, e dunque non della formazione di una di esse: *l'essenza della visione del mondo diventa un problema*, e questo nel senso della sua interpretazione a partire da un contesto significativo che l'abbraccia.

Il carattere genuinamente non-filosofico della visione del mondo in generale si può far emergere solamente se essa viene contrapposta alla filosofia, e non solo: bisogna che venga anche fatto con i mezzi metodologici della stessa filosofia. La visione del mondo diventa *il problema della filosofia* in un senso del tutto nuovo. Il nucleo del problema risiede però in quest'ultima – è essa stessa, difatti, ad essere un problema. La domanda cardinale va all'essenza, al concetto della filosofia. Il tema è però formulato in questo modo: «*L'idea* di filosofia...», e ancor più: «L'idea della filosofia come scienza originaria».

Parte prima

L'idea della filosofia come scienza originaria

I

Ricerca di una via metodologica

§ 2. L'idea della scienza originaria

a) L'idea come determinatezza determinata

Nella pratica linguistica della filosofia, a seconda del sistema e del «punto di vista», il vocabolo «idea» [*Idee*] ha diversi significati che in parte divergono notevolmente, sebbene, nella storia evolutiva del concetto, si possa esibire con una certa forzatura un contenuto (comune) impreciso, che si mantiene costantemente.

Nell'uso pre-filosofico del termine questo può significare qualcosa come: rappresentazione oscura, presentimento nebuloso, un pensiero non ancora giunto a chiarezza; per quanto riguarda gli oggetti significati nell'idea, non vige alcuna sicurezza, nessun sapere fondato e univoco del «che cosa» [*Was*] vi sia contenuto.

Un significato speciale il vocabolo «idea» lo ha guadagnato nella kantiana *Critica della ragion pura*, un significato che di seguito riprendiamo in alcuni dei suoi elementi concettuali.

Il concetto di «idea» racchiude in sé un certo momento *negativo*. L'idea, secondo la sua natura, non fa qualcosa, non dà qualcosa, ossia: non dà il suo oggetto in piena adeguatezza, nella completa e piena determinatezza dei suoi elementi essenziali. Tuttavia singoli momenti caratteristici del suo oggetto possono essere dati nell'idea, e anzi singoli momenti del tutto determinati devono [*müssen*] essere dati in essa.

L'idea, così si potrebbe dire, offre ogni volta il suo oggetto solamente con una certa illuminazione aforistica; alcuni mo-

menti caratteristici dell'oggetto possono eventualmente essere dati nell'idea, a seconda della validità dei metodi cognitivi a disposizione e della altre condizioni del comprendere, ma rimane sempre aperta la possibilità che se ne presentino di nuovi, che nuovi si aggiungano a quelli già ottenuti e li modifichino.

Se è vero che l'idea non fornisce l'ultima e non più superabile determinazione del suo oggetto, pur tuttavia dice ed effettua essenzialmente di più che non ogni rappresentazione e supposizione sbiadite. La possibilità del presentarsi e dell'aggiungersi di nuovi elementi essenziali non è una vuota possibilità logico-formale, cioè arbitraria, casuale quanto al contenuto. La possibilità è una possibilità determinata, rinnovata secondo leggi essenziali. Se non il suo oggetto, essa stessa però è determinabile definitivamente, è essa a non lasciare nel suo senso niente di aperto, essa cioè è una determinazione determinabile definitivamente. Questa determinazione che può giungere a compimento e, giunta a compimento nell'idea acquisita, rende possibile il ricondurre a una indeterminatezza determinata la necessaria indeterminatezza dell'oggetto dell'idea, che non può essere superata completamente nella determinazione (determinatezza determinabile dell'idea - indeterminatezza determinata dell'oggetto dell'idea). L'oggetto resta sempre indeterminato, ma questa stessa indeterminatezza è essa stessa determinata, determinata in rapporto alle possibilità e forme essenziali e metodologiche della determinabilità in sé non portabile a compimento, il che costituisce poi il contennto strutturale essenziale dell'idea come tale.

La determinatezza determinabile dell'idea significa perciò: un collegamento – univocamente circoscrivibile, visibile come unità di un senso – di motivazioni, regolate in senso nomologicamente essenziale, della determinabilità dell'oggetto dell'idea mai pienamente determinato. Il livello della universalità dell'essenza come anche il tipo delle motivazioni in questione dipendono dal carattere contenutistico (Natorp: ambito [*Gebiet*]) dell'oggetto dell'idea, dalla sua natura regionale.

b) La circolarità dell'idea di scienza originaria

Il nostro problema è «l'idea della filosofia come scienza originaria». Come otteniamo i momenti, essenziali e determina-

bili, della determinazione di questa idea, e in questo modo la determinatezza dell'indeterminatezza dell'oggetto? Percorrendo quale cammino metodologico sono da rinvenirsi? Come va determinato lo stesso determinabile?

Con questa domanda siamo in presenza di una difficoltà di principio del problema. Bisogna analizzarla attentamente. Dal canto suo, l'idea della filosofia come scienza originaria, in quanto essa deve rendere visibile proprio la scaturigine e la ramificazione dell'*ambito* problematico di questa scienza, può e deve essere trovata e determinata solo scientificamente. E' essa stessa che si deve mostrare scientificamente; e, in quanto scienza originaria, nuovamente solo in un metodo scientifico originario.

In un certo modo l'idea della filosofia deve essere già stata elaborata scientificamente per poter determinare sé stessa. Ma forse è sufficiente conoscere il metodo scientifico originario nei suoi lineamenti fondamentali per poter poi portare a determinazione l'oggetto oppure la sua idea. Ad ogni modo c'è la possibilità di procedere verso una nuova concezione dell'oggetto a partire da frammenti del metodo genuino.

A un livello più elevato della problematica si comprenderà la possibilità di giungere all'oggetto della scienza in questione (in un certo qual modo direttamente) attraverso la via metodologica. Questa possibilità ha i suoi ultimi motivi essenziali nel significato di ogni conoscenza in generale. Essa stessa è un frammento originario ed essenziale del metodo in generale, e perciò, in un senso eminente, si conserverà là dove si trovano le opposizioni più acute e le differenze più radicali nella conoscenza dell'oggetto come anche negli oggetti della conoscenza.

Perciò, se si è ottenuta una genuina impostazione del metodo filosofico autentico, allora il metodo manifesta il suo disvelamento creativo, se così si può dire, di nuove sfere problematiche.

Solo che ogni metodo genuinamente scientifico scaturisce esso stesso, secondo il suo senso, dalla natura dell'oggetto della scienza in questione, dunque, nel nostro caso, dall'idea di filosofia. Il metodo scientifico originario non si può dedurre da una scienza derivata, essa stessa non originaria. Il tentativo dovrebbe condurre ad un evidente controsenso.

Ultime scaturigini si possono concepire solo per sé stesse e in sé stesse. Bisogna avere presente senza ambagi il circolo che

è annidato nell'idea stessa di scienza originaria. Non c'è modo di sfuggirvi, a meno che non ci si voglia sottrarre all'insidia con un'astuzia della ragione, cioè con un controsenso occulto, e dunque rendere il problema illusorio sin dall'inizio.

La circolarità implicita nell'idea di una scienza originaria, vale a dire la circolarità del presupporre se stesso, del fondere se stesso, del tirarsi fuori con le proprie forze dalle paludi (della vita naturale) – una sorta di problema di Münchhausen per lo spirito – non è una difficoltà voluta a forza o costruita con finezza, ma è già il segno di un che di essenzialmente caratteristico della filosofia e della natura del suo metodo: questo, cioè, deve metterci in grado di *superare* la circolarità apparentemente invincibile, e di superarla in quanto esso permette di comprenderla come necessaria e come una legge della sua essenza.

Già la spiegazione prima fornita dell'essenza dell'«idea», che certamente non soddisfa ancora esigenze metodologiche rigorose, presuppone vedute che scaturiscono dall'idea stessa della scienza originaria da determinare. Comunque, il fatto che nel compito della determinazione dell'idea di filosofia vi vediamo un circolo non ci ha fatto guadagnare ancora (quasi) niente per il prosieguo metodologico dell'indagine. Non abbiamo per il momento alcun mezzo per rompere metodologicamente questa pervicace circolarità. La ricerca di un'idea di filosofia ha bisogno già in qualche modo di essa come di un qualcosa che si sia rinvenuto e che sia possibile utilizzare.

§ 3. La via d'uscita attraverso la storia della filosofia

Una via d'uscita si impone da sola: ogni cosa spirituale ha la sua genesi, la sua storia. Le singole scienze si evolvono a partire da inizi imperfetti, metodologicamente insicuri e sprovveduti fino alle altezze e purezze della genuina impostazione e risoluzione dei problemi. Nei primitivi stadi preliminari spesso, per quanto in genere con travestimenti barocchi, si annunciano già genuine concezioni. A favore di questa via d'uscita, per quanto riguarda la filosofia, parla la circostanza che l'odierno filosofare è oggi essenzialmente orientato in senso storico, e questo è da intendersi non solamente in quanto il lavoro di storia della filosofia è tutto, cosa che era già vera per alcuni filoso-

fi del passato, ma soprattutto in quanto Kant o Aristotele forniscono il senso di marcia della ricerca filosofica.

Invero la tendenza della nostra problematica – in contrapposizione a tutta la filosofia fino ad oggi, nella quale la visione del mondo ha sempre costituito un determinato e finale ambito problematico o un indirizzo direttivo – è quella di mostrare che la visione del mondo rappresenta un fenomeno estraneo alla filosofia. Tuttavia questo non esclude che finora la filosofia sia giunta nel corso della sua ricca e grande storia – nonostante, quindi, l'amalgama con la questione della visione del mondo – a genuine conoscenze filosofiche, perfino alla determinazione di elementi genuini della sua propria essenza. La nostra impostazione problematica – se essa stessa si percepisce come una cosa sorta dalla natura dello spirito – non ha la pretesa di condannare l'intera storia della filosofia come un grande errore (dello spirito) e di escludere del tutto la possibilità che, nella sua evoluzione, si possano essere realizzati genuini frammenti dell'idea di filosofia come scienza originaria. La riflessione storico-filosofica troverà persino che non sono rari i tentativi di innalzare la filosofia al rango di scienza genuina.

In generale si può mostrare che, nel corso della sua storia, la filosofia ha sempre uno specifico collegamento con l'idea di scienza; in primo luogo, agli inizi, essa era identica con la scienza in generale; dopo, in quanto πρώτη φιλοσοφία, è diventata la scienza dei princìpi. Nell'epoca della civiltà ellenistica, essenzialmente orientata in senso pratico, e che, a partire dalla ricchezza di contenuti delle possibilità vitali che le si riversavano dagli altri paesi, è giunta molto spesso piuttosto all'autocelebrazione della scienza, ogni scienza generalmente intesa e, in quanto conoscenza, anche la filosofia, entra al servizio della vita immediata e diventa arte della giusta legislazione di quest'ultima. In collegamento con il crescente dominio della sfera morale e soprattutto religiosa e con l'accrescersi del potere psichico-spirituale del nascente Cristianesimo, si conserva la posizione secondaria, mediana della scienza, per poi diventare un carattere tipico e puro nel sistema di vita del Medioevo. L'epoca della tarda scolastica mostra una forte intensità della coscienza scientifica, che però viene allo stesso tempo dominata dalla forza e dalla pienezza di una sfera religiosa che indaga genuinamente. I motivi e le tendenze originari di entrambi i mondi della vita

scorrono e si incontrano insieme nella mistica. Così questa acquista il carattere della libera corrente vitale della coscienza. In questo libero corso delle motivazioni originarie i due mondi della vita si dividono. In Descartes incomincia la radicale autoriflessione della conoscenza su sé stessa. È in Lutero che la coscienza religiosa raggiunge la sua nuova posizione. L'idea della scienza, sotto l'influsso dei greci, perviene, attraverso il Rinascimento, alle concezioni – che hanno fatto epoca – di Galilei, e si viene così a costituire la scienza matematica della natura. La stessa filosofia dimostra le sue proposizioui *more geometrico*. E di nuovo un accrescimento del sapere: si dispiega l'azione critica di Kant, la cui teoria della conoscenza vuole essere non solamente essa stessa scienza ma anche teoria scientifica della teoria. L'analoga svolta verso la filosofia come scienza fn compiuta nel XIX secolo di nuovo con una ripresa e rinnovamento del kantismo, ossia con le scuole di Marburg e della filosofia dei valori.

Ma non è solo in queste tarde epoche dello sviluppo della filosofia, preparate da una ricca storia, ma già nella sua primavera, nel suo primo periodo classico, all'epoca di Platone, che si percepisce chiaramente questo problema della filosofia come scienza. Il tentativo di costituire la filosofia come scienza genuina ha coscienza di sé stesso come di una svolta radicale rispetto a tutta la filosofia precedente: Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν[1]: «Ciascuno di questi [degli antichi filosofi dell'essere], mi pare ci racconti una favola, quasi fossimo bambini». Platone intende i filosofi della natura che hanno assunto le diverse forme di essere: il secco e l'umido, il caldo e il freddo, l'amore e l'odio. Una simile filosofia doveva sfociare nello scetticismo e nel relativismo, così come sono incarnati dalla sofistica, le dottrine della quale culminano nella proposizione: l'uomo è la misura di tutte le cose, e cioè l'uomo in rapporto alla sua percezione sensibile. Sulla base di quest'ultima il sapere è impossibile. C'è solamente l'*opinione* (δόξα) che cambia a seconda delle epoche e delle circostanze. Una simile contestazione demolitrice di ogni possibilità di fon-

[1] PLATONE, *Sofista*, (ed. Burnet) 242c 8 s. [tr. it. di A. Zadro in PLATONE, *Opere*, Bari 1967, vol. I, p. 402].

dazione cogente delle verità, questa consegna di ogni sapere all'arbitrio e alla casualità della mera opinione, scatenò la più acerba opposizione. Questa ebbe il suo compimento nel lavoro filosofico di Socrate e soprattutto di Platone. Platone cerca τὴν ἀσφάλειαν τοῦ λόγου, ciò che è fermo nello spirito; la dialettica rimonta alle ultime «scaturigini» di ogni presupposto, di ogni proposizione che viene formulata nelle scienze e perfino nelle conversazioni della vita quotidiana: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσηται. La dialettica è la συμπεριαγωγὴ τέχνη τῆσ ψυχῆς[2], il metodo scientifico della «inversione della coscienza» intesa come l'esposizione delle idee valide che forniscono l'ultima fondazione [*Begründung und Grundlegung*], come anche il significato originario delle parole.

Già il tentativo molto rozzo di conoscere la filosofia per grandi linee in una delle epoche che sono riconosciute come significative si imbatte in un ricco complesso di problemi difficili e di principio. L'immersione imparziale nella filosofia platonica deve dunque condurre prima o poi all'idea di filosofia, così almeno pretende la nostra «via d'uscita attraverso la storia».

Ma sono questi veramente genuini problemi filosofici? Su che cosa si misura la scelta proprio di quest'epoca, e di Platone in essa e non invece della sofistica, da lui combattuta? Il rinvio alla convinzione comune, al *consensus omnium*, non fornisce una giustificazione scientifica. Attraverso la sua datità storica e il dato della sua fama è forse una filosofia già anche una genuina filosofia? Cosa significa la datità storica se essa non viene *compresa*, e dunque costituita in una coscienza storica? Come deve procedere la comprensione di una filosofia storica, ad es. il concetto di ἀνάμνησις nella filosofia platonica: significa forse semplicemente la rammemorazione, cioè una rammemorazione che va compresa a partire dal contesto della dottrina platonica dell'immortalità dell'anima? Una psicologia sensualistica la rigetterà come una mitologia. La psicologia sperimentale solleverà delle esigenze del tutto diverse per quanto riguarda la spiegazione del ricordo; forse essa rigetterà i relativi risultati platonici

[2] PLATONE, *Repubblica*, VII, (ed. Burnet) 533c 7-d 4 [tr. it. di F. Sartori in PLATONE, *Opere*, Bari 1967, vol. II, p. 359].

come inizi rozzi ma scientificamente inutilizzabili, come prodotti di una riflessione prescientifica e semplicistica. E la genuina filosofia, intesa come scienza originaria, troverà che, con questo concetto e l'essenza che esso significa, Platone ha visto profondamente fin dentro la problematica della coscienza pura. Quale concezione è ora vera, quale fatto è genuino? La comprensione della filosofia platonica che è guidata dall'idea della genuina filosofia saprà trarre manifestamente profitto dalla storia. Ma allora si presuppone già l'idea della filosofia, e almeno un frammento di genuina realizzazione della stessa. Genuine concezioni filosofiche che si offrono in formule primitive le posso riconoscere come tali solamente con l'ausilio di un metro di misura, di un criterio di genuinità.

Non c'è, in generale alcuna genuina storia della filosofia, anche per una coscienza storica, che vive anch'essa in una genuina filosofia. Ogni storia, e anche la storia della filosofia, in un senso eminente, si *costituisce* in sé e per sé nella vita che è essa stessa storica – in un senso assoluto. Ciò è comunque molto contrario al senso degli storici dei fatti, orgogliosi dell'«esperienza», che li considerano come l'unica forma di scientificità e credono di trovare i fatti come sassi su una strada! Dunque la via d'uscita attraverso la storia della filosofia per giungere a frammenti essenziali della sua idea è, *a livello scientifico-metodologico*, poco auspicabile, illusoria, dato che, per parlare esattamente, senza l'idea della filosofia come scienza originaria non possono essere tracciati nemmeno i contorni di ciò che appartiene alla storia della filosofia e di ciò che invece appartiene ad altri contesti storici.

§ 4. La via d'uscita attraverso l'atteggiamento scientifico del filosofo

Il nostro problema è: l'idea della filosofia come scienza originaria; *più esattamente: innanzitutto* la ricerca di un percorso metodologico che permetta l'approdo sicuro agli elementi essenziali dell'idea di filosofia come scienza originaria.

Si potrebbe ritenere che il tentativo di voler ricavare dalla storia l'idea della filosofia debba necessariamente naufragare perché la copiosa abbondanza di sistemi e di teorie che in parte

si contraddicono tra loro non si possa ricondurre ad un concetto comune, e che, in presenza della molteplicità di contenuti, diventi necessario un criterio di scelta, il che significa che il motivo risiederebbe nell'impossibilità di un'*induzione* basata sull'osservazione comparata. Se però non ci si limita ai sistemi, ossia all'oggettivo contenuto dottrinale delle singole filosofie, ma, oltre a questo, si rimonta al carattere dei loro creatori, cioè alla tipica forma filosofica di pensiero, allora, al di là della diversità e molteplicità dei contenuti, deve potersi ottenere ciò che è unitario nell'atteggiamento filosofico come tale. L'indagine non si dirige alla individualità storica e personale della persona del filosofo, ma a quest'ultimo nella misura in cui vi si incarna il tipo di una certa spiritualità, per l'appunto quella filosofica. Oggigiorno è Simmel ad aver intrapreso questo tentativo, capovolgendo la caratteristica dell'arte: questa consisterebbe, si dice, in un'immagine del mondo vista attraverso un temperamento; la filosofia, invece, ritiene Simmel, si può comprendere come un temperamento visto attraverso un'immagine del mondo, ossia quest'ultima è la configurazione di una tipica presa di posizione e di una tipica forma di esperienza vissuta dello spirito. In conseguenza di questa concezione della filosofia non si può misurare un significativo lavoro filosofico col metro di misura del concetto scientifico di verità e quindi domandarsi fino a che punto la dottrina in questione corrisponda all'oggetto, all'essere. Essa ha il suo valore originario in essa stessa in quanto conformazione originaria ed oggettivata di una tipica coscienza umana. La «verità» di una filosofia è perciò indipendente dal contenuto di merito delle sue asserzioni.

A prescindere dal fatto che anche qui si presentano le stesse difficoltà metodologiche per quanto riguarda il criterio di scelta delle personalità che vanno considerate come filosofiche, resta comunque che questo tentativo di ricavare l'idea della filosofia dalla tipica spiritualità del filosofo, dal tipo del suo genuino rappresentante, esce fuori dal quadro della nostra impostazione problematica. È facile vedere che il concetto di filosofia coincide qui con quello del creatore di una originale visione del mondo. Se, in prima analisi, non si potesse addurre nessun argomento a favore e si volesse avanzare la supposizione che con questo metodo si potrebbe comunque tirare dentro anche il filosofo di tipo scientifico, bisognerebbe mettere in rilievo il con-

cetto non scientifico di verità che verrebbe allora preso in considerazione, il quale, se ha senza dubbio un senso in determinati ambiti della vita, non lo ha però in collegamento con l'idea di filosofia come *scienza originaria*. Non si può appurare qual è l'idea della scienza originaria a partire da un atteggiamento spirituale di tipo scientifico. Qui non si vuole contestare che anche alla filosofia in quanto scienza originaria (e questo perfino in un senso eminente) corrisponda, come correlato soggettivo, una tipica condizione spirituale, e perfino un tipico, unico atteggiamento nei confronti della vita; si tratta di un fenomeno, comunque, che può essere studiato proficuamente solo sulla base della costituzione dell'*idea* di filosofia e una volta che si sono delineate le motivazioni vitali che essa avanza.

§ 5. La via d'uscita della metafisica induttiva

Bisogna porre nuovamente la domanda: *come* otteniamo gli elementi essenziali che ci aiutano, per loro natura, a determinare pienamente l'idea della filosofia come scienza originaria? *Come* scienza originaria: qui c'è un rimando essenziale – che non è stato ancora considerato – alla regione, all'ambito al quale, corrispondentemente al problema, deve appartenere la filosofia.

Le possibilità di determinazione dell'idea così vengono già essenzialmente ridotte, e questo non solamente con una delimitazione provvisoria, negativa, esclusiva: la filosofia non è arte (poesia), non è saggezza di vita (ambito delle norme pratiche). La possibile direzione nella determinazione dell'idea è stata, invece, già tracciata positivamente. La filosofia è – più esattamente: deve essere –, ancor più precisamente: essa è un problema in quanto scienza, e questo come scienza originaria. Ma qui ci ricordiamo nuovamente della circolarità implicita nel concetto della scienza originaria, o meglio della sua fondazione. Si può concepire il concetto in prima analisi come si vuole: esso significa qualcosa di ultimo, o meglio di iniziale, di originario – non temporalmente ma secondo la natura delle cose –, un qualcosa di primo in relazione alla fondazione e alla costituzione: un *principium*, un qualcosa che ha a che fare con i princìpi. Ogni singola scienza, nei confronti della scienza originaria, è qualco-

sa di non-principiale, un *non-principium*, ma qualcosa di principiato, qualcosa di scaturito - e non scaturigine.

Dedurre lo scaturito dalla scaturigine ha un senso; il contrario è un controsenso. Ma proprio a partire dallo scaturito posso risalire alla scaturigine (proprio perché il fiume è flusso posso risalire alla fonte). Tanto assurdo è – e proprio perché è assurdo – il voler ricavare la scienza originaria da una singola scienza qualsiasi o anche dal loro insieme, quanto illuminante e necessaria è la possibilità di *risalire metodologicamente alla* scienza originaria partendo dalle singole scienze. Inoltre: ogni singola scienza come tale è derivata – dunque *il cammino* deve condurre evidentemente alla scaturigine, alla scienza originaria, alla filosofia a partire non solamente da *ogni* scienza rinvenibile ma perfino da ogni scienza possibile.

Se dunque si vuole risolvere il problema di costituire l'idea della filosofia *come* scienza originaria – attraverso la quale risoluzione si dimostra scientificamente adeguata anche l'impostazione stessa del problema –, allora a tale impostazione problematica deve corrispondere, a livello metodologico, il percorso dal non originario alla scaturigine. In altre parole: il punto di partenza metodologico dell'impostazione problematica, l'ambito da cui cominciamo è costituito dalle singole scienze. Dov'è che si rinviene in esse il motivo che permette di risalire alla scienza originaria?

Caliamoci all'interno di una singola scienza, ad esempio della fisica. Essa lavora con metodi rigorosi, procede nel modo evidentemente sicuro della scienza genuina. Essa cerca di comprendere nelle sue leggi l'essere della natura priva di vita, e questo attraverso le leggi del *moto*. Il moto, sia esso concepito meccanicamente o termicamente o ancora elettrodinamicamente, è il fenomeno fondamentale. *Ognuna delle sue proposizioni si basa sull'esperienza, sulla conoscenza dei fatti*; e ognuna delle sue teorie – anche delle più generali – è una teoria nell'ambito della e per l'esperienza fisicalistica, e dunque è comprovata o «smentita» da questa.

Noi vogliamo passare da questa singola scienza alla scienza originaria. Cosa caratterizza la fisica come scienza specialistica, cos'è che la *particolarizza*? Cos'è dunque che non può passare all'idea della scienza originaria? Ogni scienza è manifestamente conoscenza, e, come tale, conoscenza di un oggetto.

Oggetto della fisica è il mondo dei corpi, la natura materiale. Esclusa dal suo ambito tematico è la natura «vivente», l'ambito delle scienze biologiche. Essendo particolarizzata, non è il tutto a essere oggetto ma solo una sezione, per così dire un settore. Ma anche la scienza della natura come tutto, prendendo insieme tutte le singole scienze naturali, è a sua volta una singola scienza. Ne sono esclusi lo spirito umano e le sue prestazioni ed opere, che si oggettivano in una cultura e che si sviluppano nel corso della storia e dunque costituiscono dal canto loro un ambito tematico, quello delle scienze dello spirito.

Con gli ambiti della natura e dello spirito non si sono però ancora esauriti i possibili ambiti tematici delle scienze. Pensiamo alla matematica, tanto nella veste di geometria quanto in quella di analisi. Queste si chiamano scienze *«astratte»* in contrapposizione a quelle *«concrete»* menzionate prima. Ma anche esse sono scienze specialistiche: la geometria tratta il fenomeno singolare dello spazio, anche se ideale, la teoria delle funzioni ellittiche - o anche l'analisi algebrica (teoria dei numeri irrazionali ed immaginari). Tutte queste discipline, per quanto siano «astratte», hanno un ambito tematico particolarizzato nel quale si muove la loro metodologia cognitiva. E anche la teologia, che – nella misura in cui è dottrina di Dio, che è l'Assoluto – si potrebbe caratterizzare in un certo senso come scienza originaria, è in realtà una scienza particolare. Lo mostra con evidenza il ruolo che in questa scienza gioca ciò che è storico, che è già in qualche modo implicito nell'essenza del cristianesimo. Menziono solo di passaggio che, tanto nella teologia cattolica quanto in quella protestante, fino ad oggi non si è affermato ancora un concetto metodologicamente chiaro di questa scienza; prescindendo da alcuni tentativi immaturi nella recente teologia neoprotestante, non si ha nemmeno minimamente la coscienza che qui c'è un problema di grande portata, il quale problema, comunque, si potrà afferrare in modo metodologicamente rigoroso solamente nell'ambito di una problematica che è ancora tutta da costruire.

Il campo tematico di ogni scienza ci si è mostrato come una sezione isolata; ognuno ha i suoi confini dove comincia l'altro e non se ne è rinvenuto nessuno che li comprenda tutti. Il motivo della particolarizzazione delle scienze lo troviamo proprio nella limitatezza del loro ambito tematico. Perciò anche qui deve esser-

ci il motivo per risalire dalle singole scienze alla scienza originaria. Questa sarà la scienza non di ambiti tematici particolari ma di ciò che è comune ad essi tutti, la scienza non di un essere particolare ma di un essere universale. Ma questo può essere acquisito solo a partire da ciò che è singolo, induttivamente. La sua determinazione è mutevole in dipendenza degli ultimi risultati delle singole scienze, nella misura in cui queste sono in generale dirette all'universale. Questa scienza, detto con altre parole, non avrebbe affatto una propria funzione cognitiva; essa non sarebbe niente altro che una ripetizione e una visione olistica più o meno insicure e ipotetiche di ciò che le singole scienze, con l'esattezza dei loro metodi, hanno già appurato, e, soprattutto, questa scienza non corrisponderebbe nemmeno alla lontana all'idea di una scienza originaria, dato che essa non sarebbe scaturigine ma risultato, fondato metodologicamente esso stesso per mezzo delle singole scienze. Persino il problema – apparentemente indipendente e, nei confronti della problematica delle singole discipline, nuovo – dell'ultima causa dell'essere non cambia nulla, in quanto il carattere metodologico di questo problema distorto è di tipo scientifico-naturale (dimostrazione delle connessioni storiche con la metafisica della natura di Aristotele e del medio evo).

Il concetto di una simile scienza non l'ho trovato in modo dialettico-costruttivo. Oggi, in correnti filosofiche che sono in parte molto influenti, essa viene ritenuta una scienza possibile e quindi viene elaborata sotto il nome di *metafisica induttiva*. Questo indirizzo filosofico, che nel contempo si esprime gnoseologicamente nel realismo critico (Külpe, Messer, Driesch), è stato recentemente salutato con molto entusiasmo nella teologia di entrambe le confessioni. Una rinnovata dimostrazione del radicale disconoscimento dei problemi genuini della teologia, che, tra tutte le scienze, è stata la maggiore vittima del naturalismo e dello storicismo privi di fondamento del XIX secolo, perché essa ha atteso dalla scienza della natura e dello spirito ciò che essa non avrebbe dovuto mai attendere se avesse compreso rettamente sé stessa.

Ciò che si è detto circa la metafisica induttiva non deve pretendere di essere una critica sufficiente; ma deve servire solo per comprendere che, già a livello formale, quest'ultima non soddisfa nel modo più assoluto l'idea di una scienza assolutamente originaria.

Allora non sono nemmeno difendibili il modo del risalire dalle singole scienze, il porre il punto di partenza in queste ultime, il motivo che abbiamo seguito. Le scienze sono unità, connessioni contenutistiche di conoscenze. Le caratterizziamo come singole in considerazione degli oggetti della conoscenza. È qui ancora possibile un altro modo di considerazione? Manifestamente. Invece di dirigermi verso l'oggetto della conoscenza posso dirigermi verso la conoscenza dell'oggetto. Con la conoscenza si è raggiunto un fenomeno che in senso veritiero deve esser proprio di ogni scienza, che addirittura rende ognuna esattamente ciò che è.

II

Critica del metodo critico-teleologico

§ 6. Conoscenza e psicologia

Conoscere è un processo psichico. Come tale esso si situa nel quadro delle leggi della vita psichica e, a livello scientifico, è oggetto della scienza di ciò che è psichico: della psicologia. I fatti psichici, li si concepisca nel senso delle scienze della natura o come soggetti ad altre leggi, sono pur sempre dei fatti. Il quadro psichico di vita è accessibile scientificamente solo nell'esperienza psicologica. Anche se la conoscenza è un fenomeno che compete necessariamente a tutte le scienze, in quanto fenomeno psichico essa è ad un tempo un fenomeno di un determinato e specifico ambito di oggetti. La natura fisica[1], e ancor meno la matematica, non si possono ricondurre alla sfera psichica e derivarsi da essa. Anche la psicologia è una scienza specialistica, per quanto sia la *scienza specialistica dello spirito* in senso eminente. Essa non è nemmeno, come altre scienze specialistiche – ad esempio la matematica –, una scienza ideale, cioè una scienza che prescinde dall'esperienza e le cui conoscenze posseggono una validità assoluta. Ed anche queste, in quanto prestazioni dello spirito, sono contemporaneamente oggetti possibili della scienza sperimentale dello spirito, della psicologia (in senso più elevato). Questa, se fosse la scienza originaria di cui siamo alla ricerca, dovrebbe rendere possibile la «deduzione» della validità assoluta delle conoscenze matematiche.

[1] Il testo tedesco, per un evidente refuso, recita «psichica» al posto di «fisica» (n.d.t.).

Significa però cadere in un controsenso l'attribuire la fondazione, la scaturigine della conoscenza assoluta a una scienza specialistica che si basa su una forma di conoscenza sperimentale e dunque non assolutamente valida. All'inizio la difficoltà era da *dove* bisognasse partire per arrivare all'idea. Il *dove*, l'ambito sembra sia stato trovato, ma nel contempo è divenuto problematico il *come*.

L'attraversare tutte le singole scienze in quanto scienze ci ha bensì condotto a una genuina comunanza di tutte: il carattere cognitivo – un fenomeno che, però, non fa parte esso stesso di quell'ambito oggettuale che è universalissimo, oggettivamente iniziale, tale che ogni conoscenza possibile potrebbe ottenere da esso la sua *ultima* fondazione, ma è esso stesso un fenomeno di un ambito ben specifico dell'essere, quello psicologico.

Ma nel concetto di ciò che è psichico, come ha già visto Kant, c'è una ambiguità. La psicologia, in quanto scienza dell'esperienza, e essenzialmente dell'esperienza del tipo delle scienze naturali, cerca certamente le leggi del processo psichico delle rappresentazioni e delle associazioni della rappresentazione. Ciò che è singolare, però, è che ciò che è psichico manifesta anche tutt'altra legislazione. Ogni scienza lavora con determinati concetti e proposizioni di tipo generale; con il loro ausilio viene ordinato il dato immediato. La «incalcolabile molteplicità» delle cose empiriche diventa calcolabile per mezzo della delimitazione concettuale, diventa omogenea attraverso un identico punto di vista principale della considerazione: così, secondo l'opinione di *Rickert*, tutte le scienze della natura, tra le quali egli conta anche la psicologia sono *generalizzanti*: esse considerano la realtà empirica con un occhio all'universale, alle sue ultime e universalissime qualità (leggi del moto). Ora le scienze della cultura sono, al contrario, *individualizzanti*; esse considerano la realtà empirica con attenzione alla sua individualità, specificità e irripetibilità. E quest'ultima viene riconosciuta come tale in rapporto ad un valore (culturale) che ha esso stesso un carattere universale.

§ 7. Il problema assiomatico fondamentale

Ogni conoscere – non importa qui come ci si ponga nei confronti di specifiche teorie metodologico-scientifiche – ha

dunque a suo fondamento concetti ultimi, princìpi, assiomi, tanto le scienze induttive quanto quelle deduttive. È solamente per mezzo di questi assiomi che si può in genere provare qualcosa circa i fatti e a partire dai fatti. È solo attraverso questi assiomi, intesi come leggi normative, che le scienze diventano scienze. Essi forniscono l'origine [*Ursprung*] della conoscenza – e la scienza che che ha queste origini stesse ad oggetto, è la scienza originaria, la filosofia. «*Il problema [dunque] della filosofia è la validità degli assiomi*»[2]. Considero qui innanzitutto i soli assiomi teoretici (logici), e questo al solo fine dell'illustrazione; quelli etici ed estetici possiamo provvisoriamente trascurarli.

Gli assiomi sono norme, leggi, proposizioni, cioè «associazioni della rappresentazione». Bisogna provare la loro validità. Qui appare nuovamente la difficoltà implicita nell'idea di scienza originaria: *come si possono dimostrare gli assiomi?* Essi non sono deducibili deduttivamente da altre proposizioni ancora più generali, essi sono difatti, secondo la loro stessa natura, i princìpi *primi* a partire dai quali diventa dimostrabile ogni altra proposizione. E gli assiomi non possono nemmeno essere derivati indirettamente dai fatti, dato che essi vengono già presupposti per comprendere un fatto come un fatto (il suo inquadramento sotto un concetto generale), e la stessa cosa vale anche per il procedimento induttivo.

Che ci troviamo di nuovo a fare fronte alla difficoltà, già spesso discussa, che è implicita nel compito della fondazione dell'origine, dell'inizio, è un segno che ci muoviamo nella sfera della scienza originaria. E questo vuol dire che, apparentemente senza accorgercene, siamo passati, dopo parecchi tentativi andati a vuoto, dalle singole scienze alla scienza originaria. La mediazione è stata prodotta dalla psicologia; è in essa dunque che deve risiedere il punto critico. Il carattere indiscutibilmente comune di tutte le conoscenze intese come processi psicologici ci ha ricondotto ad una scienza, la psicologia – intesa, però, come singola scienza empirica, che, parallelamente alla scienza naturale fisica, può essere intesa come scienza naturale psichica.

[2] WILHELM WINDELBAND, *Kritische oder genetische Methode?* [Metodo critico o genetico?](1883), in *Präludien. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte* [Preludi. Saggi sulla filosofia e la sua storia], V edizione ampliata, Tübingen 1915, II, p. 108.

Il passo ora verso una nuova «legalità nell'ambito psichico» ci aveva già condotto nell'ambito della scienza originaria, cioè al suo indicatore [*Index*] (la circolarità della fondazione). Dunque questa *altra* legislazione «nell'ambito psichico» è segno di un problema genuino della scienza originaria, cioè di un problema filosofico.

Ad ogni modo i concetti di «psichico», di «legge», di «norma» non sono ancora affatto chiariti. Trovandosi il materiale concettuale qui impiegato ancora in questo stato rozzo e non elaborato non si capisce nemmeno come l'ambito psichico si collochi in due quadri nomologici, quello delle scienze della natura e in un altro, e come possa poi rendersi accessibile a un'altra normativa l'ambito psichico che è poi regolato nel senso delle scienze della natura.

Insieme all'introduzione di una nuova legislazione nell'ambito psichico anche le conoscenze, intese qui come fenomeni psichici, si presentano sotto una nuova legislazione della comprensione. Esse sono considerate ora come *vere* nella misura in cui sono valide. La considerazione normativa delle conoscenze distingue una classe privilegiata: le conoscenze vere sono speciali per il loro valore particolare. Questo stesso valore è poi comprensibile unicamente in quanto le conoscenze vere hanno in sé stesse il carattere di valore. La verità in sé stessa è validità, e come tale è qualcosa che ha valore.

«Per la filosofia ne va della validità di quelle associazioni di rappresentazioni, le quali, esse stesse indimostrabili, sono alla base di ogni dimostrazione che ha un'immediata evidenza»[1]. *Come deve essere mostrata l'immediata evidenza degli assiomi?* Come, il che significa: attraverso quale via, con quale metodo?

È vero che l'impostazione problematica è in questa forma ancora poco rigorosa, ma nei confronti dei primi tentativi, del tutto generici, essa ha già una forma più concreta e diventa almeno visibile che questa problematica, che si ricollega alle ultime proposizioni – gli assiomi – che sono presupposte in ogni singola scienza, è originale e non può mai essere oggetto di una singola scienza. Le singole scienze si distribuiscono tra loro la molteplicità e le particolarità delle *conoscenze*. La filosofia ha come ogget-

[1] *Ivi*, p. 109.

to la loro unità, il loro senso unitario come *conoscenza*. Le singole scienze, per quanto possano ancora perfezionarsi, estendersi ad ambiti non ancora conosciuti, per quanto possano cancellare le loro frontiere e tendere esse tutte all'ideale di una scienza unitaria, restano pur tuttavia conoscenze che presuppongono già la domanda circa il senso della conoscenza come tale, la domanda circa la validità degli assiomi che in esse trovano applicazione.

Come deve essere ora mostrata la loro validità nella filosofia? Come, il che significa: con quale metodo? *Qual è in generale il metodo conforme alla fondazione della validità degli assiomi?* Gli assiomi devono essere un nuovo tipo di leggi nell'ambito psichico. Bisogna dunque descrivere innanzitutto l'ambito psichico e le legalità [*Gesetzlichkeiten*] che in esso sono possibili.

§ 8. Metodo critico-teleologico nel trovare le norme

Ciò che è psichico è un complesso di esperienze vissute che si danno nel tempo, che si costruiscono secondo determinate leggi generali, che emergono le une dalle altre. Ogni fatto psichico è subordinato alle regole generalissime della consistenza e della successione. Il movimento naturale della vita psichica è sottoposto alla necessità causale. La psicologia ricerca tra l'altro il modo in cui noi effettivamente pensiamo ed espone le leggi che ogni pensiero in quanto pensiero, in quanto processo psichico così costituito, deve seguire. Accanto a questa legislazione della costrizione, del dovere necessario [*Müssen*], ce n'è anche un'altra della «determinazione ideale», del «dover essere»[«*Sollens*»]. Di fronte alla necessità fisica c'è un comandamento. Queste leggi normative ci dicono come i fatti, dunque il pensiero, devono [*sollen*] essere costituiti in modo che esso – il pensiero – possa venir valutato in modo universalmente valido come vero.

Che senso ha il porre le funzioni psichiche dell'uomo sotto due legislazioni che differiscono l'una dall'altra? La «stessa vita psichica» è innanzitutto oggetto della scienza esplicativa – e poi è oggetto delle «valutazioni ideali»[4] –, alla fine è essa stessa una

[4] Cfr. HEINRICH RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* [L'oggetto della conoscenza. Introduzione

norma, metodologica se non costitutiva. La legge di natura è principio della spiegazione, la norma principio della valutazione. Le due legislazioni non sono dunque identiche, ma non sono nemmeno assolutamente differenti.

La legalità naturale di ciò che è psichico non include quella normativa. Ma non decide nemmeno su questo ambito. Non esclude nemmeno l'adempimento di una norma. «Tra tutte le associazioni della rappresentazione sono solo alcune ad avere il valore della normatività»[5]. Le norme logiche sono *determinate forme* tra le altre della *associazione di rappresentazioni*, contraddistinte solamente dal valore della normatività. «Una norma è una determinata forma del movimento psichico che ha da essere cagionata per mezzo delle leggi naturali della vita psichica»[6]. Il sistema delle norme rappresenta una scelta tra le molte possibili associazioni di rappresentazioni. Secondo quale principio si ottiene ora la scelta delle norme? «La normatività logica viene pretesa dall'attività rappresentativa solamente in quanto questa deve adempiere allo scopo di essere vera»[7].

Se le leggi naturali del processo mentale contengono enunciati sul come noi effettivamente – secondo le leggi di natura per l'appunto – e necessariamente pensiamo, le norme dicono come noi *dobbiamo* [*sollen*] pensare, supposto che la verità sia posta come finalità del pensiero.

Le norme e la loro validità – corrispondentemente al loro carattere di norme – devono poter essere rinvenibili e fondabili nel quadro di un metodo diverso da quello delle scienze naturali. Il loro carattere e la loro validità si determina in rapporto al fine del pensiero di voler essere vero. Considerando il fine – la validità universale – esse vengono prescelte come esigenze predestinate da esso stesso. Le norme sono necessariamente *verità* in rapporto al fine.

Esse diventano un possibile oggetto di scelta in rapporto al fine. Il metodo, corrispondente alla validità normativa, della

alla filosofia trascendentale], III edizione, riveduta, Tübingen 1915, pp. 449 ss. (*Conclusione*).

[5] W. Windelband, *Normen und Naturgesetze* [Norme e leggi di natura] (1882), in *Präludien*, cit., II, p. 69.

[6] *Ivi*, p. 72.

[7] *Ivi*, p. 73.

ricerca e della fondazione delle norme è il metodo *teleologico*, oppure, come viene anche chiamato, quello *critico*. Esso è assolutamente incomparabile con i metodi delle singole scienze specialistiche, che mirano allo stabilire e chiarire fatti. Esso fonda un tipo del tutto nuovo e fondamentale di scienza. Con esso comincia la filosofia; nel nostro caso, solo una volta che abbiamo mirato ai processi del conoscere, alla logica in contrapposizione alla psicologia: «presupposto che [...] si dia tutto ciò – le percezioni, le rappresentazioni e il loro intreccio secondo le leggi di un meccanismo psichico –, la logica stessa comincia solamente con la convinzione che le cose non finiscono qui, che tra le diverse associazioni della rappresentazione, non importa ora come siano sorte, abbia luogo una differenza tra la verità e la non-verità, che infine ci siano forme a cui queste associazioni *debbono* corrispondere, leggi a cui *debbono* ubbidire»[8].

Ma questo metodo teleologico, pur con tutta la sua differenza da quello genetico (cioè quello della psicologia), va effettivamente al di là del metodo della scienza dei fatti, ossia può stabilire esso qualcosa che vada al di là di ciò che è fattuale e vale fattualmente? è capace esso di fare ciò che gli si attribuisce? Il tentativo di riflettere sulla coscienza normativa non troverà niente altro che le forme e le norme della singola coscienza che agiscono *di fatto* nei processi mentali, le quali regolano e dirigono la costituzione del concetto, del giudizio, del sillogismo. Queste forme e norme *di fatto* possono essere immediatamente evidenti per la mia coscienza individuale – ma questa evidenza immediata è spesso un criterio ben ingannevole e quindi insufficiente per la fondazione filosofica degli assiomi, la quale, in quanto fondazione della scienza originaria, deve condurre oltre l'opinione individuale e storicamente condizionata.

La dimostrazione della validità aprioricа degli assiomi non può venir condotta empiricamente. Come si giunge dunque, nella metodologia filosofica, all'esclusione di tutto quello che è individuale, condizionato, storico, casuale? Come si può arrivare a questa immacolata coscienza assiomatica e come si può venire a capo del problema della validità degli assiomi? Il metodo filo-

[8] HERMANN LOTZE, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* [Logica. Tre libri sul pensare, l'indagare e il conoscere], Leipzig 1874, pp. 11 s. (*Introduzione*).

sofico come tale è forse costituito in modo tale da poter fondare qualcosa di sovrindividuale?

Il metodo teleologico, secondo la sua tendenza, è in grado di condurre come tale in questa direzione? Certameute – dato che esso non vuole indagare su ciò che viene conosciuto, oppure che nel passato è stato di fatto conosciuto *hic et nunc* come forma di pensiero e norma, ma *sulle* norme che *debbono* essere riconosciute corrispondenti al fine di un pensiero universalmente valido. L'universalità e la necessità del dover-essere [*Sollen*] non sono di tipo *fattuale*, empirico, ma di tipo *ideale*, assoluto.

Fichte, sviluppando il pensiero critico di Kant, è stato il primo a riconoscere nel metodo teleologico il metodo della dottrina della scienza, cioè della filosofia. Le forme dell'intuizione e del pensiero, gli assiomi e i princìpi dell'intelletto, le idee della ragione, che Kant aveva cercato di dimostrare come le condizioni di possibilità della coscienza couoscente (in una deduzione metafisica e trascendentale), Fichte, per la prima volta, ha cercato di dedurli sistematicamente da un principio unitario e con una metodologia unitaria, rigorosa, e cioè come il sistema degli atti necessari della ragione richiesti per il fine della ragione stessa. La ragione può e deve essere compresa solamente a partire da sé stessa; le sue leggi e le sue norme non possono essere dedotte da un contesto che le sia estraneo. L'io è azione [*Tathandlung*] che è atto dell'egoità [*ichhafte*]; esso deve [*soll*] essere attivo. Il suo fine è il dover-essere. Nell'agire esso si pone un limite, ma solo per poterlo di nuovo superare. Il dover-essere [*Sollen*] è il fondamento dell'essere [*Sein*].

È vero che Fichte ha elaborato con tutta la radicalità possibile il pensiero teleologico e ha cercato il fine della ragione in essa stessa, che se lo fissa da sola nell'assoluta conoscenza e considerazione di sé, ma egli era allo stesso tempo convinto di poter derivare la molteplicità e la pluralità delle funzioni razionali, che sono qualitativamente disparate, da questo puro e semplice atto originario, e di poterlo fare con una pura deduzione, cioè superando di continuo i limiti posti. Il suo metodo teleologico si capovolse in una dialettica costruttiva. Fichte perse di vista la circostanza che il metodo teleologico ha bisogno di un filo conduttore di tipo oggettivo, materiale, nel quale si realizza il fine della ragione e nel quale debbono poter essere trovate le stesse azioni della ragione secondo il loro carattere universale. Questo

materiale, il contesto empirico-psichico, fornisce, è vero, le determinazioni di contenuto delle forme di pensiero e delle norme, ma non *fonda* la loro validità. È per così dire solo occasione e sprone per poterle in generale trovare - ma *fondate* esse lo sono solo teleologicamente.

Il moderno metodo teleologico-critico fonda e dimostra la validità degli assiomi attraverso l'utilizzo che ne fa come mezzi necessari per il fine ideale della verità universalmente valida, e questo sempre «in connessione con l'esperienza». La riflessione sulla configurazione «corretta», teleologicamente necessaria, delle forme e delle norme razionali è costretta sempre a collegarsi alle caratterizzazioni dei processi mentali elaborate, sia pur nella forma più grezza, dalla psicologia. Viceversa la validità normativa degli assiomi non può venir fondata e dimostrata a partire dai *fatti psichici in quanto fatti*. La psicologia, in quanto scienza empirica fondata sull'esperienza, *non fornisce mai i fondamenti della validità assiomatica*. Questa si fonda nel *«significato teleologico»* degli stessi assiomi, «che essi possiedono in quanto mezzi per il fine della validità universale».

La psicologia in quanto scienza empirica non è una disciplina filosofica. La filosofia vi ricava solamente del materiale, il quale, però, viene accolto in una metodologia del tutto nuova, quella teleologica. Così la filosofia ricava dalla psicologia, ad esempio, il significato delle funzioni psichiche del pensare, volere e sentire. Con questo filo conduttore la filosofia indaga i tre ambiti normativi del vero, del bene e del bello. Se questa suddivisione psicologica venisse rigettata, «forse ne crollerebbe anche la suddivisione interna della filosofia, ma non la certezza delle norme e degli assiomi, la quale non si fonda su questi concetti della psicologia empirica ma è solamente emersa con il loro ausilio»[9].

Ma la psicologia offre infine solo delle caratteristiche formali; le conformazioni di contenuto dei valori razionali li mostra solamente la storia, l'autentico organo della filosofia critica. Le formazioni storiche della vita della cultura sono la vera occasione empirica per la determinazione critico-teleologica. La storia fornisce non solamente una varietà di formazioni ma impedisce in questo modo anche il relativismo (la validità assoluta non è essa

[9] W. Windelband, *Präludien*, cit., II, 131.

stessa un valore temporale?!). *Il cambiamento continuo di queste formazioni nel processo storico* protegge la filosofia dallo storicismo, dal soffermarsi su determinate formazioni storiche e dalla rinuncia alla comprensione della validità assoluta. Ciò resta irrinunciabile fine della filosofia e il metodo conforme è quello teleologico, la riflessione sul dover essere ideale come principio della valutazione del valore di ciò che è.

§ 9. La funzione metodologica della preliminare fornitura del materiale

Il nostro intento è quello di pervenire metodicamente nell'ambito della scienza originaria per poter così acquisire elementi costitutivi essenziali dell'idea della filosofia. Il cammino prende le mosse dalle singole scienze; esso ci ha condotti al compito di formulare ultime forme e norme del pensiero. E il formularle significa determinazione secondo il «che cosa» e fondazione della validità. Questo *fondamentale problema assiomatico* si è mostrato come indicatore [*Index*] della scienza originaria (circolarità). Per il nostro contesto questo è un segno di una genuina problematica.

Il problema assiomatico fondamentale è essenzialmente un problema dil metodo. Il metodo critico-teleologico si è dimostrato qualcosa di nuovo rispetto ad ogni modo di fondazione che contraddistingue le scienze dell'esperienza e specialistiche, e questo corrispondentemente al nuovo scopo di non fondare fattualità, cioè di dimostrare proposizioni dell'esperienza in base all'esperienza, ma di assicurare nella sua validità ideale, prima di ogni esperienza e come condizione di possibilità di questa, un *dover*-essere necessario.

Come decidiamo, per quanto riguarda il metodo critico-teleologico, se questo è in grado di fare ciò che gli si ascrive o invece fallisce? Resta evidentemente solo la possibilità *di dimostrare* l'adeguatezza o la non adeguatezza scientifica originaria del metodo critico-teleologico *a partire da esso stesso*, e questo attraverso l'analisi della sua propria struttura. Per un fenomeno scientifico-originario ormai non ci dovrebbero essere più a disposizione altri criteri ai quali il metodo possa venir sottoposto.

L'analisi strutturale del metodo critico-teleologico ha da

considerare innanzitutto la *trasformazione essenziale* – più esattamente: il suo *motivo ultimo* – che il metodo ha subito nella odierna filosofia trascendentale rispetto a quello che era nel sistema dell'idealismo assoluto di Fichte.

Questa trasformazione è stata scatenata dalla comprensione dell'impossibilità intrinseca di una deduzione di tipo dialettico-teleologico del sistema delle forme e delle azioni necessarie della ragione. La dialettica, nel senso dello scioglimento di contraddizioni sempre nuove, è *oggettivamente inesauribile*, e la produzione delle contraddizioni è possibile dal canto suo solo grazie a un principio nascosto e non dialettico, il quale, in quanto nascosto e non chiarito, non è in grado di fondare in un senso genuino tipi e validità delle forme e delle norme dedotte. La dialettica antitetico-sintetica non si può mettere in moto da sola, essa resta condannata a una quiete infruttuosa oppure si sviluppa sulla base, non voluta espressamente e dunque metodologicamente casuale, di una datità fattuale - o almeno sulla base di alcuni presupposti.

La trasformazione quindi – più per istinto, più per l'influenza dell'ideale scientifico del XIX secolo che per una comprensione spinta fino all'estrema chiarezza sull'intrinseca impossibilità di una dialettica costruttiva – va nel senso di evitare la *speculazione che scivola via su fatti* che la disinteressano, tipica di ogni dialettica deduttiva. Il metodo teleologico viene posato su solide fondamenta nell'ambito tematico della psicologia e della storia. È vero che, proprio a fianco di questo «empirismo trascendentale», la scuola – scientificamente molto significativa, «dei Marburghesi» si muove, in una nuova direzione, verso una dialettica che la porta molto vicino ad Hegel.

Le constatazioni della scienza empirica sono in un certo senso necessari presupposti del metodo teleologico. In rapporto al dato dell'esperienza, dunque ricollegandosi solamente ai processi mentali oggettivamente e fattualmente dati, posso porre la domanda di *quali* di essi, considerando il fine del pensare, siano necessari. Quali forme e norme del pensiero, cioè, raggiungono lo scopo, sono mezzi necessari per conseguire lo scopo?

La scelta dunque, che sottosta al criterio del riferimento ideale al pensiero universalmente valido (e vero), presuppone già la *datità di ciò che va scelto, di ciò che va valutato* teleologicamente. La fondazione assiomatico-teleologica perderebbe ogni

senso *senza un qualcosa* da scegliere *che sia già pre-dato* e dunque più in generale giudicabile.

La psicologia e la storia superano la mancanza fondamentale del metodo dialettico attraverso la *loro funzione metodologica del preliminare fornire il materiale*.

La considerazione del carattere della trasformazione del metodo critico-teleologico ci ha dunque già offerto un *frammento della sua autentica struttura*: la costruzione delle fondamenta attraverso la fornitura del materiale. Su questo elemento – in senso proprio – fondamentale del metodo si costruisce l'autentica funzione di scelta e di fondazione critica di ciò che è assiomatico.

Decisiva diventa ora, la questione che si pone sul piano dell'analisi strutturale: quale senso ha questo costruirsi, come si presenta questo contesto fondativo? *Perché decisiva*? Il metodo teleologico deve essere proprio della scienza originaria, deve fondare ciò che è assiomatico – il fare capolino da parte di elementi provenienti dall'esperienza, che non sono propri della scienza originaria, non significa forse sin dall'inizio una *deformazione* di principio del *metodo*? Tutto dipende dal fatto se la funzione preliminare della fornitura del materiale esperienziale lascia come tale intatta la valutazione teleologica. Va questa funzione al di là di quanto deve in quanto fornitura di materiale entrando nel carattere della valutazione? Evidentemente no. Il materiale viene semplicemente offerto. La valutazione teleologica si costruisce, indipendentemente, in se stessa, poggiando sul materiale esclusivamente come su un appoggio. «Con questo» (con ciò che dà la psicologia), secondo Lotze, i giochi non sono finiti: la psicologia non deve fare più niente; essa fornisce il materiale e poi si ritira; il suo ruolo si è esaurito. Subentrano nuovi criteri e nuovi procedimenti. Dunque presupponiamo che siano già presenti le osservazioni psicologiche sui processi mentali.

§ 10. L'esibizione dell'ideale come nucleo del metodo. Disconoscimento della problematica della scienza originaria

Ora si impone la domanda decisiva: quali sono le forme e le norme necessarie che rendono il pensiero universalmente valido, che cioè permettono di assolvere allo scopo della verità? Questo

è il metodo teleologico ridotto alla sua forma più semplice. Vediamo cosa c'è nella natura di questo metodo.

Il pensiero deve essere vero pensiero; un pensiero che non fosse vero pensiero dovrebbe essere considerato non genuino, privo di valore. Lo scopo è voluto perché è dovuto. Questo stesso dover-essere presuppone un apprezzamento. Cosa viene apprezzato? La verità.

Le determinazioni necessarie e teleologicamente esatte del pensiero sono perciò quelle che lo plasmano in un che di corrispondente al suo ideale. Il fine è l'universale validità del pensiero, la sua verità.

Applicando il metodo teleologico-critico ho presente davanti a me il materiale già approntato, ad esempio la generale caratteristica dei processi mentali. Insieme a questo esser presente dirigo nel contempo lo sguardo verso l'ideale del pensiero. Guardandolo, determino nel materiale dato quegli elementi che – ordinati in funzione dell'ideale – si presentano come necessarie condizioni della sua realizzazione.

Il baricentro di tutto il metodo è nell'ideale del pensiero, e più precisamente nella sua presenzializzazione, nell'esibizione dell'ideale. La messa in pratica del metodo è – quanto alla sua possibilità – dipendente dallo stesso ideale normativo. Lasciamo un attimo da parte, senza approfondirne l'analisi strutturale, l'atto di valutazione che collega normativamente il materiale dato all'ideale, e indirizziamo lo sguardo verso la coscienza del fine che in ultima analisi e in modo generale rende possibile quell'atto stesso.

Il metodo teleologico implica in sé stesso l'aver coscienza dell'ideale di una determinata posizione di scopo come tale. *Oppure* è sufficiente la semplice convinzione del valore della verità: voglio la verità, e in questo volere rifletto sulle regole che il mio pensiero deve mettere in pratica, sulle forme che esso deve seguire se vuole rispondere allo scopo? Per soddisfare l'esigenza di pensare il vero, evidentemente, così come dimostra l'esperienza, non ho bisogno di avere ogni volta una chiara coscienza dell'ideale del pensiero. Migliaia di esseri umani pensano effettivamente e pensano giustamente senza una qualche coscienza dell'ideale del pensiero.

Ma il metodo teleologico è anche di più di una mera forma o maniera del pensiero attuale e del pensiero vero. Esso vuole

essere propriamente lo strumento metodologico per portare esplicitamente alla coscienza le norme e le forme stesse che il pensiero naturale segue, dunque per conoscere lo stesso pensiero e lo stesso conoscere. *In questo senso la chiara coscienza dell'ideale di pensiero è necessaria.* È l'ideale a rendere innanzitutto possibile l'atteggiamento che valuta e sceglie il materiale predato. Come rendo a me stesso cosciente l'ideale del pensiero, ossia il fine al quale deve tendere ogni genuino pensiero? Il fine del pensiero è la «validità universale». Cosa significano validità, universalità? Quale pensiero è valido universalmente? Quello *vero*. Cosa significa verità? Quali sono i momenti costitutivi che fanno della verità la verità, i momenti che determinano *la* posizione di scopo che deve essere realizzata dal pensiero? Tali questioni circa gli elementi costitutivi della verità, dell'ideale, cioè del criterio della valutazione nel metodo teleologico, sono proprio le stesse che debbono essere decise con l'ausilio del metodo teleologico.

L'analisi strutturale del metodo critico-teleologico ci dice: questo metodo presuppone in se stesso, secondo il suo senso più proprio, come condizione della sua stessa possibilità ciò che deve realizzare. Attraverso sé stesso non può trovare la sua tesi fondamentale, dato che l'ideale, in quanto criterio della valutazione critica di tipo normativo, deve già essere dato per poter mettere in atto quell'impostazione che distingue l'indirizzo più proprio del metodo. Presupposto, però, che si sia trovato «in qualche modo» l'ideale – l'esibizione del dover-essere –, allora il problema, per la cui soluzione è stato escogitato il metodo, sarebbe già risolto e quest'ultimo verrebbe ad essere illusorio. *Se il metodo, secondo il senso che esso pretende di avere, deve essere possibile, allora è già superfluo*, e la critica potrebbe interrompere le cose già a questo punto.

Pertanto, dalla sola analisi del suo senso, è già chiaro che il metodo si rende impossibile da solo. Esso si basa «in qualche modo» su un disconoscimento della genuina problematica della scienza originaria. Ma non abbiamo ancora osservato le cose in modo sufficientemente preciso. L'analisi si è arrestata nel penultimo stadio. La messa in pratica, ancor più: l'impostazione del metodo implica, come abbiamo visto, *l'aver presente l'ideale*, il fine, il dover-essere. L'ideale ha manifestamente un contenuto, delle determinazioni. Ma è un ideale, non è un contenuto ogget-

tivo; invece è un dover-essere. Il carattere deontologico è rispetto ad ogni essere esattamente il momento dell'idealità e della validità che va al di là dell'esperienza. Dunque si è presupposto essenzialmente qualcosa di più e qualcosa di altro nel concetto del metodo teleologico: la *datità del dover-essere*, e, se si trattasse del dover essere assoluto, perfino la *datità originaria*. Come si dà in genere un dover-essere, qual è il suo correlato soggettivo? Un essere viene teoreticamente conosciuto, e un dover-essere? Finché non viene messa in evidenza l'originale orientamento vitale dell'esperienza vissuta del dover-essere, dell'esibire e assumere un dover-essere, il metodo, già di per sé problematico, è destinato a restare oscuro nel suo nucleo più intimo. L'inclusione del fenomeno del dover-essere nel metodo teleologico lo fa già apparire come una forma che non è più meramente teoretica, cosa poi che non depone per niente contro la sua adeguatezza per i fini della scienza originaria, dato che, per altro, la filosofia critica trascendentale di Rickert vede anche in ciò che è teoretico qualcosa di assiologico e di necessario nel senso del dover-essere[10]. Laddove, senza la minima preoccupazione – data l'assoluta cecità per il mondo dei problemi implicato nel fenomeno del dover-essere –, si applica il dover-essere come concetto filosofico, si fanno delle chiacchiere non scientifiche, le quali non vengono affatto nobilitate per il fatto che di questo dover-essere si fa la pietra angolare di un intero sistema. D'altra parte questo tener fermo un dover essere è un sintomo del fatto che la penetrazione si spinge nella problematica filosofica più avanti che altrove. Per quanto poco studiati siano il fenomeno e la sua posizione primaria, è altrettanto certo che ci sono motivi genuini che vanno perseguiti.

Ma seguiamo ulteriormente la direzione che è immanente al senso del metodo. Posto che il metodo fosse chiarito in quanto si riuscisse a mostrare che, insieme alla funzione preliminare della datità meramente teoretica (?) del materiale (datità dei fenomeni psichici nella forma più rozza), è connessa necessariamente una nuova esperienza vissuta del dover-essere, dell'esibizione dell'ideale. Forse che nell'esperienza vissuta del dover-essere si annuncia perciò un potere cieco («slittato nella coscien-

[10] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., p. 207.

za»), oppure questo dover-essere si automanifesta – e eventualmente in base a che cosa si automanifesta? Perché mai un processo mentale dovrebbe corrispondere all'ideale? Perché altrimenti sarebbe un pensiero non corretto, non genuino, un pensiero che non avrebbe valore. Poiché dunque l'ideale ha valore, poiché rappresenta in sé stesso un valore, esso deve essere realizzato attraverso il mio pensiero, ed io lo vivo come dover-essere. Si annuncia dunque, nella specifica e viva esperienza del dover-essere, un valore che fonda l'ideale nella sua validità propria ed assoluta, cosicché nell'esperienza vissuta del dover essere si costituisce un valore? «Anche chi tende alla verità si conforma a un dover-essere, proprio come l'uomo obbedisce al suo dovere morale»[11].

Ma ogni valore è forse dato come dover-essere? Manifestamente no. Esperisco comportamenti assiologici senza che ci sia il minimo momento di dover-essere. Al mattino entro nello studio; il sole splende sui libri, etc.; sono contento. Questo esser contento non è nel modo più assoluto un dover-essere. In generale «l'esser contento» non mi si dà in un'esperienza deontologica. Devo lavorare, devo passeggiare – due motivazioni, due possibili perché, che in sé non fanno parte dell'esperienza della contentezza, ma che la presuppongono. Dunque c'è un tipo di esperienza vissuta in cui mi si annuncia la contentezza, ciò che ha valore come tale.

Se l'ideale, il fine del conoscere, la verità è un valore, allora questo non ha affatto bisogno di annunciarsi come tale in un dover-essere. Il valore è un in-sé-e-per-sé, non è un dover-essere, ma nemmeno un essere. Il valore non è, ma «vale». «Valere» nel senso di un intransitivo: nell'assumere valore, «esso vale» per me, per il soggetto che giudica. Il «valere» diventa oggetto solo attraverso una formalizzazione. «Oggetto»: una denominazione fuorviante: il nostro linguaggio non è all'altezza della nuova tipica fondamentale dell'esperienza vissuta.

Nel senso del metodo teleologico c'è senza dubbio il momento dell'esperienza vissuta del dover-essere. Se l'ideale è un valore, così come ha mostrato l'interpretazione, allora questo si deve costituire nella forma originale dell'esibire il valore, sulla

[11] *Ivi*, p. 439.

quale si fonda da parte sua il dover-essere. Con ciò non si afferma però che ogni dover-essere deve essere necessariamente fondato in un valore; anche un essere può fondare un dover-essere. C'è di nuovo un'altra forma della costituzione originaria, quando dico: «qualcosa ha significato». Il fenomeno della «realizzazione del significato» in senso stretto; entrambi oggettivamente complessi.

Ad ogni passo dell'analisi il metodo si mostra ricco di presupposti. Esso vuole essere metodo della scienza originaria e presuppone in sé stesso dei fenomeni **che sono essi stessi problematici** e che per di più ci pongono il **problema, per noi significativo**, se essi in generale possano essere **elementi costitutivi di** una metodologia teoretica di una scienza originaria – e come lo possano essere. In questo modo il metodo teleologico, semplicemente nel suo nucleo di esibizione dell'ideale, si è dimostrato come ben più complicato.

§ 11. Indagine sulla pretesa scientifico-originaria del metodo critico-teleologico

a) Verità e valore

Fino ad ora abbiamo semplicemente seguito il senso del metodo teleologico così come si presenta, ad ogni modo mentre diventavano già visibili collegamenti e fenomeni nuovi che in genere i difensori del metodo non vedono.

L'ulteriore domanda – per la quale siamo in parte già preparati –, se il metodo teleologico pretende *a ragione* ciò che pretende, condurrà la critica più avanti.

Dove si situa l'aspetto di principio della sua pretesa? Finché eravamo al livello dello stesso metodo, finché vi partecipavamo, potevamo senz'altro mettere in evidenza nuovi fenomeni, chiarire il metodo su sé stesso. Se l'ideale (la verità) è un valore, allora essa si deve costituire originariamente in un esibire un valore.

Ma la verità è come tale un valore? È difficile che lo si ponga in discussione. La verità viene caratterizzata *come* valore, viene spiegata in determinati contesti *come* un valore (da qui in poi si deve riorganizzare completamente il ragionamento).

Anche l'essenza può fondare il dover essere. Queste componenti primitive della problematica genuinamente filosofica hanno bisogno di un'indagine più ampia. Una cosa è evidente: Rickert ha visto un fenomeno significativo allorché ha indicato l'oggetto della conoscenza come un dover-essere e lo ha delimitato nei confronti del meccanismo psichico: è il fenomeno della motivazione, che ha nella teoria della conoscenza un significato altrettanto cardinale che in altri ambiti.

Una cosa è determinare-un-valore [*für-Wert-erklären*] e un'altra è *prender-valore* [*Wertnehmen*]. Quest'ultimo si caratterizza come un fenomeno originario, come un costituire della vita in sé e per sé. Quello, invece, deve essere visto come un fenomeno derivato, fondato nell'elemento di ciò che è teoretico ed esso stesso fenomeno teoretico e costitutivo della vita vissuta in sé stessa. Esso presuppone la messa in rilievo teoretica del carattere del valore come tale. L'ulteriore stratificazione del fenomeno non ci deve qui interessare.

La questione è: la verità come tale si costituisce forse in un prender-valore originario? Sicuramente no, si ammetterà, richiamando l'attenzione sul fatto che la verità è un «astratto» mentre solo un concreto può venir esperito come pregno di valore. Ammettiamolo e consideriamo una conoscenza vera, una proposizione vera del tipo «2x2=4» oppure «Napoleone I morì sull'isola di S. Elena». Alcuni di voi sono sicuramente così avanti metodologicamente da isolare del tutto quel che si deve considerare – in queste proposizioni come tali non c'è nulla che valga. È improbabile che si diventi vittima di una facile confusione; è vero che ho scelto intenzionalmente due proposizioni vere. Si potrebbe ritenere che i numeri siano «valori» e che la moltiplicazione offra essa stessa un «valore». Intendere le quantità come «valori» è un problema di per sé stesso che non riguarda affatto la nostra questione. Non si tratta qui del contenuto dell'atto del giudicare ma della sua verità. L'esser vero si offre forse come valore? In nessun modo, nemmeno nel secondo giudizio, quello storico. È vero che anche nel che cosa fattuale di questo giudicare c'è un che di assiologico. «Assiologico» qui nel senso di «storicamente significativo»: un nuovo fenomeno del «valore» che non riguarda l'esser vero come tale, anche se gioca un ruolo – a livello metodologico – per la costituzione della verità storica. L'esser vero (ἀ-λήθεια) come tale non «vale». Nell'esser con-

tento in quanto esser contento vivo prendendo-valore, nella verità in quanto verità io vivo. Non afferro l'esser vero in e attraverso un prender-valore. Si potrebbe obiettare: in entrambi gli esempi scelti potrebbe essere che sono proprio *io*, quello che è qui, o un altro, a non vivere «ponendo l'accento sul valore». Altri uomini esperiranno le proposizioni in un altro modo. In ogni caso la questione non si può decidere così semplicemente: per farlo c'è bisogno di constatazioni e comparazioni di tipo globale. Il diventar vero è forse un prender-valore? Nel prender-valore il «vale» *mi* significa qualcosa, mi pervade. L'esser vero resta per così dire là fuori, lo «con-stato». Nel prender-valore non c'è niente di teoretico; esso ha la sua «luce» propria, diffonde un proprio chiarore: *lumen gloriæ*.

Inoltre questa obiezione si può estendere in genere a tutta l'analisi critica del metodo teleologico che è stata condotta finora, e – allo stato attuale dello sviluppo del nostro problema – ha ancora un'apparente giustificazione. Il suo rigetto e il suo radicale superamento, cioè la comprensione della sua nullità e «limitatezza» di principio fanno parte del patrimonio costitutivo della problematica a cui miriamo. Ammettiamo che l'obiezione sia giustificata, ma non ce ne preoccupiamo affatto dato che più tardi essa ci occuperà tanto più seriamente.

Degna di nota è piuttosto un'altra cosa. Si dice: ammesso che non possiamo ricorrere alla scienza e alla verità come valori culturali – formule storicamente costituite –, restiamo nel campo dei fenomeni elementari. Le proposizioni sono vere, sono valide; dato che sono valide, vengono anche riconosciute, e ciò che riconosciamo, oppure rifiutiamo, è sempre una forma di valore. Dunque «in qualche modo» nel giudicare si deve annidare il valore (*il giudizio come risposta a una domanda*) – e, poiché riconosciamo la verità, la verità deve essere un che di assiologico.

Da un punto di vista metodologico – come si comprenderà pienamente solo più avanti – è decisivo solamente l'atteggiamento di presenzializzazione. Se in questo caso consideriamo l'ultima obiezione, che si basa essenzialmente su qualcosa di ricavato deduttivamente – attraverso l'introduzione repentina e contemporanea di un nuovo valore (la validità) –, questo accade perché in questo modo siamo spinti verso nuovi nessi problematici.

b) Il problema della validità

Una proposizione vera – secondo il suo contenuto – non si può dire che esista allo stesso modo, per esempio, di una casa, ma è *«valida»*. Cosa si intende veramente con il vocabolo «esser valido», che nella odierna filosofia gioca poi un ruolo così importante, non si è ancora scoperto. È un problema intricato, intricato perché sin dall'inizio vi si è collegato il fenomeno del valore. Rickert dice addirittura: il concetto di validità è «scientificamente utilizzabile solo [...] laddove si presuppongono dei *valori* che sono validi, [...] i quali, non appena vengono riferiti a un soggetto, gli si presentano come un dover-essere incondizionato»[12].

Per dirimere la questione della validità è decisivo tener ben separato il fenomeno del valore. Se poi debba esser *presupposto* un valore per la validità, è un'altra questione. Innanzitutto si tratta della questione di cosa significa la validità come tale, in quale forma di esperienza vissuta si rinviene. Le corrisponde un correlato soggettivo di tipo originario, oppure si tratta di un fenomeno fondato e anzi perfino estremamente fondato? Si potrebbe volere considerare come correlato soggettivo dell'aver validità, ossia del giudizio che è valido, il riconoscere ed il rifiutare, l'assentire ed il dissentire. Ma innanzitutto le due coppie di forme di comportamento (di prese di posizione) non dovrebbero essere messe in parallelo. Infatti posso riconoscere qualcosa e nel contempo dissentirne. Poi non si può indicare in ogni giudizio un «sì» oppure un «no» come correlato genuino dell'aver validità. L'aver validità è in fondo un fenomeno oggettivamente costituito che presuppone la intersoggettività e anche la coscienza storica in senso generale! Acquisire-validità, diventar-vero non è affatto un prender-posizione. E l'esperienza vissuta della validità è fondata su un prender-valore? Oppure essa fonda solamente un determinare-un-valore?

Questo determinare-un-valore è forse costitutivo per la conoscenza oppure la validità si annuncia come scevra di valore in un dover-essere che, da parte sua, *può* fondare un determinare-un-valore ma che non lo deve necessariamente? Formulando le cose oggettivamente: la validità è ciò che è primario mentre

[12] *Ivi*, p. 437.

l'assiologico, e quindi il dover-essere è qualcosa di derivato? Oppure è il valore ad essere primario e la validità e il dover-essere sono derivati, cosicché, come dice Rickert, la «correlazione del valore che è valido e del soggetto che valuta» è il «punto di partenza di ogni filosofia»[13]?. Il primato del valore e quindi in senso lato della ragion *pratica* è qualcosa di genuino, e dunque la filosofia è assiologia, oppure no? Nel metodo teleologico si presuppone già che queste importanti domande siano risolte in senso positivo.

Una cosa si può portare ad evidenza: una proposizione vera, che «ha validità» non si dà *come tale* in un prender-valore. Ciò non esclude, però, che la verità sia un valore, cioè che essa possa essere dichiarata a ragione come un valore in un contesto di senso più ampio e già presupposto. Se le cose stanno così, allora la convinzione del carattere assiologico della verità che è presupposta nella funzione dell'esibizione dell'ideale, intesa come componente fondamentale del metodo teleologico, è giustificata, la giustificazione stessa della convinzione però, cioè il presupposto, è il risultato di una complicata indagine di tipo filosofico-scientifico. In altre parole: il metodo teleologico si dimostra nuovamente come un metodo estremamente gravato dalla problematica che si presuppone già risolta e per la quale risoluzione esso stesso deve servire da strumento.

Esso non può dunque essere preso in considerazione come nucleo del metodo della scienza originaria. Ciò non esclude la possibilità che esso possa acquisire un significato come *elemento* derivato in un ambito più ampio della metodologia filosofica.

Dove eravamo rimasti? All'esame del metodo critico-teleologico per quanto concerne la sua adeguatezza scientifico-originaria. Poiché non abbiamo a disposizione criteri certi e genuini di un altro metodo oppure altri punti di vista di principio, l'esame è possibile solo per mezzo di un'analisi strutturale.

Innanzitutto si è compresa la necessità della funzione fondante della presentazione del materiale, e cioè è diventato chiaro che essa ha una funzione esclusivamente preparatoria, che essa crea un campo che rende possibile il giudizio e la scelta. Ad essa si ricollega la funzione principale del metodo, l'esibizione di un ideale o la valutazione critica che vi è fondata. Il senso dell'e-

[13] *Ivi*, p. 442.

sibizione di un ideale, il che cosa dell'ideale stesso, ci si è rivelato come coincidente con ciò che deve essere ottenuto proprio sulla base dell'ideale stesso. Il metodo teleologico, nel suo nucleo che lo rende possibile, presuppone già il lavoro che deve svolgere; esso diventa già superfluo con il suo primo passo significativo – e la critica ha già raggiunto lo scopo. Il prosieguo dell'analisi ha mostrato nuovi presupposti e ha mostrato che il metodo teleologico è pregno di presupposti: i fenomeni del dover-essere, dell'esibire un dover-essere, del valore, del prender-valore, la questione di diritto se la verità sia un valore sulla base di una originaria valorizzazione oppure se sia solo un determinare-un-valore di tipo «derivato».

A cosa è ora dovuto che l'analisi strutturale, in particolare della funzione principale del metodo teleologico, porti allo scoperto una tale molteplicità di problemi di principio? Alla pretesa da parte del metodo di essere scientifico in senso originario, più esattamente: al suo esser-collegato a un autentico problema riguardante la scienza originaria, al *problema assiomatico*. Poiché dunque lo stesso problema – alla cui soluzione deve essere chiamato il metodo teleologico – si dimostra come un problema della scienza originaria (attraverso l'indice), c'è la possibilità e perfino la necessità di sottoporre il metodo teleologico ad una considerazione analitica che penetri in tutte le sue funzioni – e questo prescindendo dalla sua intima impossibilità.

c) Il rapporto tra fornitura del materiale e esibizione dell'ideale. Essere e dover-essere

L'analisi dell'esibizione dell'ideale è stata condotta fino a una certa conclusione. È stata chiarita anche la funzione del fornire il materiale, e *sopratutto essa è stata determinata nella sua portata*. **Resta ancora la funzione – che collega per così dire le due funzioni già esaminate – della scelta criticamente regolamentata degli elementi genuini di un pensiero normale. La specificità del collegamento risiede nella valutazione critica del** materiale pre-dato sulla base della esibizione dell'ideale. Questa valutazione, che si misura continuamente sull'ideale, sceglie tra il materiale quegli elementi formali che costituiscono un pensiero corrispondente all'ideale. Non è difficile trovare gli elementi

caratteristici che soddisfano le norme. *La valutazione non rappresenta un particolare problema strutturale*, soprattutto quando si presuppone che l'ideale sia già stato esibito e che dunque sia già a disposizione. Si intende una situazione in cui la struttura della valutazione *non diventa significativa per il nostro problema*. In sé stessa, comunque, essa presenta ancora delle difficoltà. (Separazione tra la valutazione teoretica e quella ateoretica: essa è particolarmente importante in diversi momenti di complessi problemi di fondazione. Le diverse modificazioni delle valutazioni, a seconda del fenomeno fattuale nel quale esse vengono adempiute).

Se dunque non è la valutazione stessa ad essere problematica, lo è però ciò che essa presuppone come fondamento possibile della sua attuazione. I fondamenti che sono presupposti sono però sicuramente le due funzioni prima esaminate dell'esibire il materiale e l'ideale. In che misura debbono diventare nuovamente problematiche? Cosa c'è alla base del senso di una valutazione possibile del materiale in rapporto a un ideale? Che il materiale è sottoposto ad una norma che deve adempiere. Una norma è un qualcosa che deve-essere, un valore. Il materiale è un essere, un essere psichico. La norma è come tale *«norma per»*; il carattere normativo rinvia, in sé stesso e al di là di sé stesso a qualcosa che deve adempierla. La norma in quanto valore rinvia ad un essere.

Come è possibile un tale rinvio? Come si possono collegare e comparare tra loro essere psichico e dover-essere ideale? Essere e dover-essere, cioè essere e valore, sono esattamente due mondi totalmente diversi e divisi da un abisso. È proprio nelle intenzioni primarie della filosofia dei valori, che apprezza il metodo critico-teleologico, l'espellere ogni elemento ontologico dalla problematica filosofica e di costituirla come pura scienza del valore. (Sul «terzo regno» di Rickert e la sua origine fenomenica in un'altra connessione. Vedi l'interpretazione che Rickert dà dell'essere[14]). Si può evidentemente eseguire un collegamento comparativo tra essente ed essente, ma non tra essere e dover essere, rispetto alle quali sfere una considerazione comparativa potrebbe al massimo constatare che essi sono essenzialmente differenti, cioè privi di collegamento positivo.

[14] *Ivi*, pp. 207 ss.

Nel senso della valutazione critico-teleologica un collegamento positivo è però chiaramente già presupposto, e tale che il «materiale sta *sotto* una» norma, mentre la norma è «norma per» un materiale. Questo presupposto, necessario per eseguire una valutazione sensata, significa una relazione positiva, di contenuto, e non quella negativa di una radicale separatezza ed incompatibilità. Nel presupposto c'è però nel contempo qualcosa di più dell'idea di un collegamento positivo tra essere e dover-essere. *Il carattere del collegamento è stato già determinato*. Ciò significa, vedendo le cose dalla parte del materiale, che questo rinvia come tale al di là di sé stesso. Non prepara solamente la materia per poi ritirarsi completamente, non giocando più nessun ruolo. La nostra caratteristica era dunque incompleta; essa ha isolato il fatto della esibizione di materiale e non lo ha considerato «in rapporto a» l'esibizione dell'ideale. In senso obiettivo questo «in rapporto a» è implicito già «in qualche modo» nel materiale, esso si spinge in direzione dell'ideale, così come la norma è in sé stessa «norma per qualcosa». Questo rimandare l'uno all'altro da parte del materiale pre-dato e della norma, con il grande complesso dei problemi che vi sono racchiusi, non è stato ancora avvertito come un problema. I difensori del metodo teleologico sono per così dire affascinati dalla separazione radicale tra essere e valore e non si accorgono che teoreticamente hanno solo rotto i ponti tra le due sfere per stare sconsolati su una delle due rive.

Il materiale come campo pre-dato della scelta e l'ideale come norma critica diventano nuovamente problematici, e questo in relazione alla loro possibile connessione. Inoltre, non solamente è problematica la struttura del collegamento ma, così come un'analisi più approfondita mostrerà, è problematica anche l'essenza di questa unità che li comprende entrambi.

Il dato di fatto che si presuppone senza esame e *alla leggera* alla base di una possibile valutazione critica è caratterizzato, per quel che riguarda l'ideale, come «norma per», per quel che riguarda il materiale come «soggetto a una norma», «normabile», «normato», «passibile di normativizzazione». Per chiarire questo collegamento prendiamo le mosse dal materiale, e questo adeguatamente al contesto metodologico.

L'analisi della funzione della presentazione del materiale è stata condotta fino a che si è visto che essa fornisce il materiale,

prepara il terreno, il campo per la possibile azione della valutazione critica normativa. Ci siamo limitati al conoscere teoretico, corrispondentemente all'avvio a partire dal complesso delle scienze specialistiche. La norma direttiva che è implicita nel metodo è: la verità come valore valido assolutamente. In relazione a questo ideale che dà la norma al conoscere teoretico, la fornitura del materiale appronta i processi cognitivi nel loro aspetto psichico, nei quali, però, secondo il metodo, debbono essere trovate anche le condizioni necessarie per soddisfare genuinamente la norma. Questo mirare da parte del metodo ad un rinvenimento possibile dei momenti in questione nei processi psichici di tipo cognitivo *presuppone che questi siano caratterizzati univocamente*, almeno fino a permettere che diventino visibili i momenti cercati. Fino a che punto, dunque, la caratterizzazione dei fenomeni psichici di tipo cognitivo che vanno prodotti nella fornitura del materiale debba estendersi lo si potrebbe determinare così: è sufficiente poter circoscrivere univocamente l'insieme dei momenti che in quanto norma, magari insieme ad altri, entrano in questione. A questo fine bisognerebbe però conoscere già in anticipo questi momenti, e se si conoscessero, allora diventerebbe nuovamente superflua tutta l'ulteriore operazione metodologica. Non si conoscono e li si vuole acquisire. Per questo non è possibile condurre solo fino a un certo punto la caratterizzazione psicologica preliminare: è necessario che la fornitura del materiale offra la caratterizzazione dei fenomeni psichici senza vuoti. Altrimenti non si può mai escludere la possibilità di caselle libere. E proprio i momenti che, alla luce della norma, entrano in gioco come incondizionatamente necessari, potrebbero non essere presenti. La funzione della fornitura del materiale non è libera, essa è metodologicamente vincolata, condizionata dal senso funzionale che possiede nell'insieme del metodo. In questo senso si richiede anche l'esecuzione di una caratterizzazione completa e scevra di ogni oscurità. Per questo è un completo disconoscimento del senso genuino del metodo da lui difeso, quando Windelband ritiene che sarebbero sufficienti delle caratterizzazioni del tipo più elementare.

Ma ammettiamo pure che la psicologia offra una completa caratterizzazione dei processi cognitivi: essa offrirebbe allora, mettendo insieme fatti cognitivi esattamente indagati, una solida base per la valutazione critica, cosicché quest'ultima non potreb-

be più ricorrere a speculazioni e costruzioni campate in aria ma finirebbe per l'essere vincolata anch'essa. La conoscenza psicologica di fatti si basa sull'esperienza: ogni proposizione la si dimostra a mezzo dell'esperienza, attraverso delle precise constatazioni e delle comparative caratterizzazioni del dato, e inserendolo in regolarità nomologiche del processo che sono esse stesse comprovate a mezzo dell'esperienza. Le scienze basate sull'esperienza sono in-duttive, conducono da una conoscenza fattuale a un'altra, e, assumendo entrambe, ad altre ancora, basandosi sempre su quelle che precedono fino alle superiori comparazioni e alle regolarità nomologiche universali – e per questo esse non si possono mai concludere, e non solamente nel senso che resta sempre aperta la possibilità di incontrare fatti nuovi e dunque mai esperiti, ma anche nel senso che i fatti già esperiti e che sono stati ordinati nomologicamente mostrano degli aspetti che fino a quel momento non erano stati visti e che con i metodi utilizzati fino a quel momento non erano raggiungibili. Le scienze basate sull'esperienza sono, per quel che riguarda il loro tipo di validità, ipotetiche - *se* ciò che si è appurato per mezzo dell'esperienza viene assunto e non contraddice, eliminandola, una nuova possibile esperienza, *allora* vale questa e quella legge: *se-allora*. Le scienze basate sull'esperienza non si liberano mai di questo *se*; le si incolla come un peso frenante, un fardello, oppure, per restare genuinamente nell'immagine, esse hanno in sé stesse un peso, sono *pesanti* come l'esperienza – e a causa di questo peso esse riprecipitano sempre verso l'ipotetico, il passeggero, ciò che non è mai assolutamente sicuro.

Dunque, abbiamo visto che il senso genuino del metodo teleologico richiede, per la sua possibile attuazione, la completezza della caratterizzazione del materiale fornito. Ora, la psicologia, in quanto scienza basata sull'esperienza, non può soddisfare a questa richiesta in due sensi. In quanto scienza sperimentale essa non solamente non giunge mai ad una conclusione quanto ai contenuti, ma anche ciò che essa offre come risultato di una scienza sperimentale vale solo ipoteticamente, provvisoriamente, *se non* subentrano altri casi. Per il metodo la fornitura del materiale è necessaria. A tal fine viene ingaggiata la psicologia. La sua validità non va però mai al di là della provvisorietà e relatività ipotetiche – e questo sarebbe il fondamento del metodo della scienza originaria, che vuole determinare in modo originaria-

mente scientifico le condizioni della vera conoscenza, cioè che le vuole fondare come condizioni che non valgono solamente ora e qui, ma in modo *assoluto*. Il fondamento della valutazione critica oscilla continuamente e con esso la casa della filosofia che vi è eretta sopra!

Dobbiamo calarci in questa labilità del fatto e della conoscenza dei fatti, del *«factum»*, fino alla massima chiarezza, finché non diventi inequivocabile nella sua datità.

Finora abbiamo ragionato servendoci dell'idea di una possibile psicologia intesa come una rigorosa scienza sperimentale con un fondo unitario, ottenuto metodologicamente, di conoscenze già raggiunte. Ma in realtà questa psicologia non c'è affatto; c'è piuttosto un complesso groviglio di diversi metodi e teorie psicologici, una molteplicità di singole osservazioni che vengono rigettate da altri impianti metodologici. Per il metodo critico, se esso è sincero, ciò costituisce un'incommensurabile confusione che non può essere superata agguantando una conoscenza psicologica a portata di mano e che sembra plausibile per il momento e per gli scopi momentanei per poi – senza preoccuparsi del suo «valore» scientifico – filosofarvi sopra e delineare il sistema dei valori (da illustrare sulla base di «teorie psicologiche del giudizio»).

§ 12. Inclusione della sfera pre-teoretica. La sfera dell'oggetto della psicologia

Allarghiamo l'ambito problematico. Finora ci siamo limitati alla sfera teoretica. La fornitura del materiale era poi limitata ai processi psichici di tipo cognitivo.

La limitazione di fatto alla sfera teoretica ha molteplici cause. Innanzitutto si ritiene che è in questo ambito che si possono enucleare *nel modo più semplice* gli elementi normativi e formali. Il pensiero scientifico, nel quale si condensa in notevole misura la sfera teoretica, ha un carattere attingibile con sicurezza, un carattere obiettivato. Nelle scienze effettivamente presenti e operanti c'è un precipitato, constatabile univocamente, del conoscere teoretico.

Corrispondentemente si ritiene che anche le norme e le forme da ricavare siano più facilmente fondabili in questo ambito. L'idea della verità come valore ha ancora il carattere della

validità universale, mentre già l'ideale etico è esposto a forti oscillazioni nella concezione e nella formulazione, e ancor più quello estetico.

Inoltre la predilezione per il teoretico ha il suo fondamento nella convinzione che esso rappresenti lo strato fondamentale che fonda in un certo modo tutti gli altri ambiti, ciò che poi si esprime nel fatto che, ad es., si parla comunemente di «verità» etica, artistica, religiosa. Il teoretico si ritiene colori tutti gli altri ambiti assiologici, e lo può tanto più in quanto esso stesso viene per l'appunto concepito come un valore. Bisogna spezzare questa supremazia del teoretico, certo non proclamando un primato di ciò che è pratico e nemmeno per intraprendere un'altra cosa che mostri i problemi sotto un nuovo aspetto, ma perché il teoretico stesso, proprio in quanto tale rinvia alla sfera pre-teoretica.

Se la fornitura del materiale acquista un'ampiezza tale da estendersi anche a processi psichici sconosciuti, il carattere metodologico della psicologia diventa ancora più problematico, dato che questi fenomeni, per quanto attiene all'esperienza, si trovano ancora in uno stato incerto.

In questo modo ci imbattiamo nel problema della *sfera dell'oggetto* della psicologia in genere. Cos'è nelle sue linee generali lo psichico? In che misura proprio *questo essente* deve avere la proprietà di essere soggetto a una norma e di realizzare un dover essere? *Cos'è lo psichico?*

La domanda è posta ora in termini tali da situarsi nella direzione del nostro problema oppure significa invece una disgressione verso un ambito specifico di una particolare teoria scientifica? Ma non poniamo più la domanda riferendoci solamente a uno specifico ambito dell'essere, dato che, visto che tutto *è* psichico oppure esiste *a mezzo* dello psichico, il concetto della fornitura del materiale ha la più grande ampiezza possibile. Difatti anche il metodo stesso e soprattutto *i* fenomeni che abbiamo mostrato nella complessa struttura dell'esibizione dell'ideale, rientrano nello psichico, diventano possibili datità per la funzione preliminare. La problematica si concentra per così dire su un punto, si concentra sulla fornitura del materiale, più precisamente sulla questione del come lo psichico debba darsi come sfera totale. In questo è dunque anche implicito il problema del come debbano darsi i fenomeni della esibizione dell'ideale (*excursus* storico sull'evoluzione della psicologia).

Forse che dal punto di vista conoscitivo raggiungo questa sfera totale in un modo diverso rispetto alla conoscenza sperimentale di tipo ipotetico-induttivo? C'è un modo di considerazione dello psichico tale da risolvere i problemi della scienza originaria? Cioè: nello psichico stesso si mostra forse una stratificazione oggettiva tale da costituire l'ambito dell'oggetto della scienza originaria? Ancor più concretamente: i problemi assiomatici, le questioni circa le ultime norme del conoscere, del volere e del sentire si possono mostrare essi tutti in ciò che è psichico? Nello psichico mi trovo forse nella sfera originaria, è lì la scaturigine originaria? In essa può scaturire in generale qualcosa, ne può saltare fuori?

Lo psichico nel senso della psicologia è un essere che non è in quiete ma in continuo mutamento, una connessione dinamica che scorre nel tempo, caratterizzata proprio dalla temporalità, e che perciò non occupa uno spazio – la sfera dell'accadere scomponibile in processi elementari, fatti fondamentali ricavabili come elementi ultimi dell'essere (sensazioni, rappresentazioni). La composizione in processi più elevati è regolata da legalità del processo psichico stesso, le quali, da parte loro, spiegano lo psichico nel suo esser-così. L'analisi atomizzante trova nella considerazione costruttiva delle leggi il corso contrario, che si dirige verso l'unità della sfera dell'accadere, che presenta una unità di una connessione oggettiva, la quale può essere portata alla connessione oggettiva dello psichico in una relazione oggettiva. Si può raggiungere la sfera oggettiva e fattuale solo dandosi completamente ai fatti. Bisogna evitare ogni contaminazione della sfera dei fatti con teoremi e preconcetti non comprovati e arbitrari. Adeguata a una sfera di fatti è solo una «descrizione» che esibisca fatti. Con la descrizione non vado oltre la sfera dei fatti, e, se essa è la sfera originaria, la descrizione vi resta vincolata al massimo grado. Essa non tollera il soppravvenire di momenti che alterano e trasformano i fatti. Ma come può essere possibile qualcosa come una scienza attraverso una descrizione che si limita a scorrere, a ripartire sempre daccapo e a elencare? Giunge forse la descrizione come tale a una conclusione, non resta indietro il descritto come tale, non ricade esso sempre daccapo nel quadro della descrizione? E per la descrizione c'è in genere un inizio possibile? La descrizione stessa è difatti un fenomeno psichico, fa parte della sfera dei fatti. Che cosa deve

significare questa espressione: una cosa descrive un'altra? La descrizione è in genere una forma dell'accordo tra fatti? L'elencazione forse lo è.

C'è in genere un solo fatto, se ci sono solo fatti? In quel caso non c'è in assoluto nessun fatto; non c'è nemmeno *niente* perché, con la supremazia della sfera dei fatti, non c'è nemmeno un «c'è». C'è il «c'è»?

Parte seconda

La fenomenologia come scienza originaria pre-teoretica

I

Analisi della struttura dell'esperienza vissuta

§ 13. L'esperienza vissuta della domanda: c'è qualcosa?

Già nella parte iniziale della domanda «C'è...?» c'è qualcosa. *Tutta* la nostra problematica è arrivata a un punto decisivo, il quale però, a causa della sua apparenza misera, non fa per niente questa impressione. Tutto dipende dal fatto se comprendiamo questa apparenza misera nel suo senso puro, se comprendendola seguiamo il senso di questa povertà e vi soggiorniamo senza ripensare più al metodo teleologico, alla esibizione dell'ideale, alla fornitura del materiale, al complesso dei fatti psichici, all'ambito dei fatti, e nemmeno, e forse ancora meno, all'idea della scienza originaria, al metodo della scienza originaria. Stiamo al crocevia metodologico che decide in generale sulla vita e la morte della filosofia, stiamo sull'orlo di un abisso: o si precipita nel nulla, cioè nell'assoluta fattualità, oppure riesce il salto in un *altro mondo*, o, più esattamente: nel mondo.

a) Il soggetto psichico

Sappiamo che è stato un comprensibile insieme di problemi e questioni ad averci condotti a questa strana domanda. Dimentichiamo per così dire questo cammino, rinneghiamo la nostra origine *e noi stessi*. Supponiamo che non ci fossimo affatto. Allora non ci sarebbe nemmeno la domanda; e così diventa evidente che in tutta la nostra riflessione abbiamo omesso una parte importante, la cui chiamata in causa a tempo debito avreb-

be dovuto modellare la problematica in altro modo. Non siamo riusciti a ottenere la totalità del fatto psichico nella sua completezza. Abbiamo parlato di processi psichici in assenza di un nucleo comune che li collegasse, in assenza di un soggetto psichico nel quale si potessero dare questi processi. Ci siamo mossi nel caos di una «psicologia senza anima». Non c'è bisogno che ci perdiamo nella metafisica e che pensiamo all'anima come a una sostanza, ma urge integrare il complesso psichico con il soggetto psichico. Solamente in questo modo l'oggetto e l'ambito tematico della psicologia sono completi e solo così emergono le difficoltà.

Un processo psichico come tale, isolato in quanto fatto, non chiarisce niente: i processi psichici, come le sensazioni, le percezioni, le rappresentazioni della memoria, in quanto processi cognitivi sono spiegati solo laddove avvengono in un *soggetto psichico che* conosce. In questo modo si è anche gettato il ponte tra gli oggetti psichici e il soggetto psichico riconducendo il processo cognitivo alla sua scaturigine.

Si è guadagnato qualcosa di essenzialmente nuovo intendendo questo nuovo stato di fatto *così* come esso pretende di essere inteso? Il soggetto psichico spiega forse qualcosa? Certamente, il complesso dei fatti psichici ha guadagnato un punto unitario, ma in linea di principio non siamo usciti dalla sfera dei fatti. Si è solamente fatto slittare il problema nel collegamento tra i fatti psichici. Non si spiega affatto il conoscere come processo psichico se lo si riconosce come un processo che avviene in un soggetto psichico. Si è posta in relazione una cosa con un'altra cosa, un fatto psichico è stato connesso con un altro fatto psichico, una connessione fattuale che per altro, in quanto psichica, è ancora un problema. Che cosa significa: un fatto psichico è in un altro e in questo modo deve fondare una connessione con qualche altra cosa fuori? Siamo rigettati da una cosa a un'altra, le quali restano altrettanto mute come tutte le cose.

Abbiamo svoltato troppo presto e presunto di ottenere l'ancora di salvezza con il trascurato soggetto psichico. Abbiamo ceduto nuovamente a una inveterata abitudine di pensiero, e non ce la siamo sentita di seguire il semplice senso della povera domanda: «c'è qualcosa?». Eppure si era scelta appositamente la domanda per pregiudicare il meno possibile le osservazioni.

È stato un procedere inquieto, ansioso, da una molteplicità

di problemi a un'altra, finché non si è fatto sempre più vuoto e tutto si è condensato nella secca domanda circa una connessione di fatti e l'esperienza cognitiva della stessa. Siamo andati attraverso la povertà del deserto e vi persistiamo invece di conoscere eternamente le cose, di *comprenderle osservandole* e di guardarle comprendendo. «[...] e Dio il Signore fece crescere *l'albero della vita [...] nel mezzo del giardino* - e l'albero della conoscenza del bene e del male» [Gen 2, 9].

b) L'atteggiamento di interrogazione. Molteplicità di significati del «c'è»

Corrispondentemente al semplice senso della domanda vogliamo comprendere ciò che vi è implicito. Si tratta di intendervi i motivi dei quali essa vive. La domanda viene esperita. Io esperisco. Esperisco-qualcosa. Se ci comportiamo nei confronti di questa esperienza della domanda in modo da darci semplicemente ad essa, non vi troviamo niente di un processo, di un accadere. Non ci è dato né qualcosa di fisico, né qualcosa di psichico. Si potrebbe però obiettare: l'esperienza vissuta è un processo in me, nella mia anima, dunque evidentemente qualcosa di psichico. Vediamoci più chiaro. Questa obiezione non è pertinente perché oggettualizza già l'esperienza vissuta e non la prende come qualcosa che si dà. Nel vocabolo «motivo» non si deve introdurre surrettiziamente un equivoco. Intendere dei motivi non significa cercare cause del sorgere, condizioni, cose che chiariscono l'esperienza vissuta come una cosa e un che di cosalizzato, cioè che la collocano in un quadro fattuale. Dobbiamo invece comprendere i puri motivi del senso della pura esperienza vissuta.

Lo stesso vocabolo «esperienza vissuta» è oggi così logoro e sbiadito che meglio sarebbe lasciarlo da parte se non fosse così adeguato. Non lo si può evitare, e per questo diventa ancor più importante comprendere la sua essenza.

Domandando «c'è qualcosa?» mi comporto come uno che pone, e cioè come uno che pone qualcosa di discutibile. Lasciamo per ora completamente da parte il momento della discutibilità. Resta: «Io mi comporto».

«Io mi comporto» – è questo che è implicito nel senso

dell'esperienza vissuta? Riproduciamola nella sua piena vividezza, stiamo dietro al suo senso e scrutiamola. È vero che non si tratterebbe ancora di una cosalizzazione e una ipostatizzazione dell'esperienza vissuta, di una concezione ad essa contraria, se desiderassi dire che vi è qualcosa come «io mi comporto». Ciò che però è decisivo è: la pura osservazione non trova affatto qualcosa come un «io». Ciò che si vede è: si vive, e inoltre si vive per qualcosa, e questo «vivere per qualcosa» è un «vivere interrogativamente per qualcosa», e lo stesso qualcosa ha il carattere della discutibilità. Cosa significa «interrogativamente», «discutibile»? Già qui siamo giunti per ora ad un limite. Qual è il senso dell'atteggiamento di interrogazione? Se di questa esperienza, nel suo senso pieno, faccio una datità, ottengo motivi tangibili che mi fanno comprendere anche l'essenza di «interrogativamente» e di «discutibilità»? Si è tentati a interpretare l'atteggiamento di interrogazione riferendosi a una risposta da raggiungere. L'atteggiamento di interrogazione è motivato – si potrebbe dire – da un voler conoscere e sapere. È scatenato da un impulso verso la conoscenza, e questo deriva dal θαυμάζειν, il sorprendersi e il meravigliarsi[1]. Se volessimo seguire tali interpretazioni e «spiegazioni», dovremmo allontanarci dal semplice senso dell'esperienza vissuta; dovremmo rinunciare a tener fermo univocamente ciò che ci si da. Dovremmo arrischiarci in contesti che sono per noi nuovi, per ora ancora problematici e mineremmo così necessariamente la genuinità e la purezza della semplice analisi. Restiamo dunque attaccati al senso dell'esperienza vissuta come tale e teniamo fermo ciò che c'è. C'è anche che essa – isolata in sé stessa (per quanto riguarda il domandare e la discutibilità) – non può essere compresa definitivamente; è il suo senso proprio il non spiegarsi attraverso sé stessa.

In questa esperienza vissuta viene domandato *qualcosa* in relazione a qualcosa in genere. Il domandare ha un contenuto determinato: la domanda è se *«c'è»* un qualcosa. È l'«esserci» che è in questione, o più esattamente: è nel questionare. Non si domanda se qualcosa si muove, se qualcosa è in quiete, se qualcosa si contraddice, se qualcosa agisce, se qualcosa esiste, se

[1] ARISTOTELE, *Met.*, A2 982b 11 s. [tr. it., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Napoli 1968, 1978⁴].

qualcosa vale, se qualcosa deve essere, ma se *c'è* qualcosa. Cosa significa: «c'è»?

Ci sono numeri, ci sono triangoli, ci sono quadri di Rembrandt, ci sono sommergibili; dico: oggi *c'è* ancora un brutto tempo, domani *c'è* arrosto di vitello. Molteplicità del «c'è», e ogni volta ha un'altro senso e pur tuttavia in ognuno si rinviene anche un momento del significato che è identico. Anche questo «c'è» sbiadito, per così dire svuotato di significati determinati, proprio per la sua semplicità ha la sua ampia enigmaticità. Dov'è il motivo significativo per il senso del «c'è»? Ancora un volta un nuovo elemento del senso mostra non solo il domandare come tale ma questo suo contenuto (esserci) rinvia anche oltre sé stesso.

Inoltre si domanda se c'è *qualcosa*. Non si domanda se ci sono sedie o tavoli, case o alberi, sonate di Mozart o potenze religiose, ma se *c'è qualcosa in generale*. Cosa significa: qualcosa in generale? Un che di estremamente generale, la cosa più universale di tutte, si potrebbe dire ciò che compete a ogni oggetto possibile. Di esso si può dire che è qualcosa – e quando lo dico esprimo dell'oggetto un minimo di dicibilità. Mi ci rapporto senza presupposti. E pur tuttavia: il senso di «qualcosa», per quanto appaia così primitivo, si mostra come elemento scatenante di un intero processo di motivazioni. Ciò è già segnalato dal fatto che, quando tentiamo di comprendere il senso del qualcosa in genere, ci rivolgiamo a singoli oggetti con un determinato contenuto concreto. E forse questo rivolgersi è necessario. Nel senso del qualcosa in genere è persino implicito l'essere rinviato a un che di concreto, laddove il carattere di senso di questo «esser rinviato stesso» resta ancora problematico.

c) Il ruolo di chi interroga

Sopra si è detto che quella caratterizzazione della semplice esperienza vissuta della domanda che vi inserisce un «*io mi* comporto», è inadeguata, fuori posto perché, osservando le cose immediatamente, non vi trovo affatto qualcosa come un «io» ma solo una «esperienza vissuta di qualcosa», un «*vivere per qualcosa*».

Si obietterà: è implicito proprio nel senso della domanda che ci sia un io. Il «c'è» significa dunque: c'è *per me, per chi*

domanda. Caliamoci nuovamente nell'esperienza vissuta. C'è in essa qualcosa come il rimando significativo a me, io che sono qui alla cattedra, con questo nome e questa età? Verificatelo da soli, domandando: nella domanda: «c'è qualcosa?» è implicito un: per me (signorina laureanda in filosofia) – per me (dott. X) – per me (sig. studente di diritto)? È chiaro che no. Dunque: *immediatamente* non solamente non si può concepire un io, ma anche nell'ampliamento del campo dell'intuizione, dunque nella non limitazione esattamente a *me*, si vede che il senso dell'esperienza vissuta non ha nessun rapporto con i singoli io. Proprio perché il senso della domanda è generalmente rapportabile ad un io, esso è senza rapporto con il mio *io*. Entrambi i fenomeni si motivano necessariamente. *Proprio perché il senso dell'esperienza vissuta è privo di rapporti con il mio io (me come il tal dei tali), nella pura osservazione non si può vedere né l'io né il pur tuttavia necessario riferimento all'io*. La proposizione non è una pura tautologia, così come si vedrà più avanti.

Ma l'esperienza vissuta *è*, anche se evito ogni cosalizzazione e catalogazione in un quadro oggettivo, ha dunque un *ora*, c'è – e in qualche modo è perfino *la mia* esperienza. Vi sono presente, sono io ad esperire, fa parte della *mia* vita, e pur tuttavia è per sua natura così slegata da me, così assolutamente lontana dall'*io*.

Io domando: «c'è qualcosa?» Il «c'è» è un «esserci» [*es geben*] per un io – e pur tuttavia non sono *io*, quello per *il* quale, con *il* quale il senso della domanda ha un rapporto.

Si è aperta una molteplicità di nessi problematici del tutto nuovi. Problemi, certo, ma anche qualcosa che almeno a tratti è immediatamente visibile, che rinvia in sé stesso a nuove connessioni di senso. Per quanto stranamente semplice e primitiva si dia l'esperienza vissuta del domandare, essa è anche stranamente dipendente, e questo rispetto a tutte le sue componenti. Malgrado ciò si può ora ottenere di essa una intenzione fondamentale, essenziale (caratterizzazione dell'esperienza vissuta come evento [*Er-eignis*] – un che di significativo, non qualcosa di oggettuale).

Comunque si profilino gli ulteriori compiti dell'analisi, quali che siano le domande che possono sorgere in relazione all'analisi e alla sua stessa essenza, è decisivo comprendere ora che noi non abbiamo a che fare con una connessione oggettiva,

fattuale, che l'oggetto della considerazione non è un semplice *accadere entificato*. La domanda è anche: se ci sia in generale un oggetto. L'esperienza *vissuta* non è una cosa che esista brutalmente [*brutal*], che inizi e si concluda come un processo. Il «comportarsi rispetto a» non è un pezzo di cosa al quale ne è appiccicato un altro, il «qualcosa». L'esperienza vissuta e ciò che in essa viene esperito come tale non sono riuniti come due oggetti entificati.

In linea di principio la non cosalità dell'esperienza vissuta, e di ogni esperienza vissuta in genere, si potrebbe comprendere assolutamente, intuitivamente già sulla base di questa sola esperienza.

§ 14. L'esperienza vissuta del mondo-ambiente

Vogliamo però considerare, e non al fine di alleggerire il lavoro di comprensione, una seconda esperienza vissuta che sta in un certo contrasto con la prima, visto che il riconoscimento di questo contrasto contribuisce all'indirizzo problematico.

La prima, l'esperienza vissuta del domandare «c'è qualcosa?», era risultata per sua natura mantenendo l'assunzione di un nesso oggettivo come unico ed esclusivamente esistente (assolutizzazione della cosalità). Ciò può suscitare l'impressione che, allo stato attuale della problematica, si renda necessaria la scelta di un'altra esperienza vissuta ai fini dell'analisi. Le cose non stanno così; e che non debbano andare così, che piuttosto ci sia una possibilità, concepibile specificamente, di includere ogni esperienza vissuta nell'analisi e di prenderla come esempio, si può rendere evidente. Ma questo ambito delle possibilità di scelta si estende solamente alle *mie* esperienze vissute, quelle che *io* ho, che *io* ho avuto.

Ammettiamolo, accresciamo i «presupposti» inserendone uno molto rudimentale. *Io* non faccio di una nuova esperienza vissuta una datità solamente per quanto riguarda me stesso, ma prego Voi tutti, ogni isolato io-stesso che siede qui, di fare lo stesso. E cioè vogliamo immedesimarci tutti in una esperienza vissuta che è fino ad un certo grado unitaria. Voi entrate come di solito in questa aula all'ora solita e vi dirigete al *vostro* posto abituale. Tenete ferma questa esperienza del «vedere il *vostro*

posto»; alternativamente potete anche mettervi nei miei panni: entrando nell'aula vedo la cattedra. Rinunciamo a formulare linguisticamente l'esperienza. Cosa vedo «io»? Superfici scure che si stagliano ad angolo retto? No, vedo qualcosa di diverso: una cassa, e cioè una più grande con una più piccola costruitavi sopra? In nessun modo: io vedo la cattedra dalla quale devo parlare, voi vedete la cattedra dalla quale vi viene parlato, dalla quale io ho già parlato. Nella pura esperienza vissuta non c'è nemmeno – come si dice – un nesso fondazionale, come se io vedessi prima delle superfici scure che si stagliano, e che mi si offrono successivamente come cassa, poi come scrivania, infine come cattedra accademica, in modo da incollare ciò che è cattedratico alla cassa come se fosse un'etichetta. Tutto ciò è una cattiva, equivoca interpretazione, un distoglimento dal puro guardare direttamente dentro l'esperienza vissuta. Io vedo la cattedra per così dire in un colpo; e non la vedo solamente in modo isolato, ma vedo la scrivania come troppo alta per me. Vi vedo un libro sopra, come qualcosa che mi disturba subito (un libro e non un insieme stratificato di pagine coperte di macchioline nere), vedo la cattedra con un certo orientamento, con una certa illuminazione, su uno sfondo.

Voi direte certamente che ciò si può rinvenire immediatamente nell'esperienza vissuta per me e in una certa misura anche per voi, perché anche voi vedete *come* cattedra questa determinata composizione di legno e di assi. Questo oggetto, che noi tutti qui percepiamo, ha in qualche modo il significato determinato di «cattedra». Diversamente stanno già le cose se conduciamo in aula un contadino delle alte colline della Selva nera. È la cattedra che vede, o una cassa oppure una capanna di assi? Egli vede «il posto del professore», egli vede l'oggetto come affetto da un significato. Posto il caso che qualcuno vi veda una cassa, egli non vedrebbe comunque un pezzo di legno, una cosa, un oggetto della natura. Ma pensiamo ad un nero del Senegal trapiantato immediatamente qui dalla sua capanna. Cosa veda fissando questo oggetto diventa difficile dirlo nei particolari, forse qualcosa che ha a che vedere con la magia oppure qualcosa dietro la quale ci si possa riparare dalle frecce e dalle fionde, oppure, ciò che è forse la cosa più probabile, egli non saprebbe da dove iniziare, dunque vedrebbe un semplice complesso di colori o di superfici, una semplice cosa, un qualcosa che in modo

assoluto c'è? Così il mio vedere e quello del nero del Senegal sono fondamentalmente differenti. Essi hanno in comune solamente il fatto che in entrambi i casi viene visto qualcosa. Il *mio* vedere è in altissima misura individuale, e perciò non lo posso porre come tale a fondamento dell'analisi dell'esperienza vissuta, dato che l'analisi, in accordo con un certo modo di affrontare il problema, deve produrre alla fine dei risultati universalmente validi, scientifici.

Posto che le esperienze vissute siano completamente differenti e che ci siano solamente le mie, ritengo che siano comunque possibili delle tesi universalmente valide. Ciò implica che esse sarebbero valide anche per l'esperienza vissuta del nero del Senegal. Prescindiamo ancora una volta da questa affermazione e riduciamo nuovamente a datità l'esperienza vissuta del senegalese. Anche nel caso in cui egli vedesse la cattedra come un semplice qualcosa che è là, essa avrebbe per lui un significato, un momento significativo. C'è però la possibilità, da rendere evidente, che l'ipotesi del nero del Senegal privo di cultura scientifica (ma non di cultura) trasportato qui immediatamente per vedere la cattedra come un semplice qualcosa che è là sia un controsenso, una contraddizione, che sia dunque impossibile in senso *logico*-formale. Piuttosto il nero vedrebbe la cattedra come qualcosa «con cui non saprebbe da dove cominciare». La significanza dell'«essere estraneo cosale» e la significanza di «cattedra» sono così assolutamente identiche secondo il loro nucleo essenziale.

Nell'esperienza vissuta del vedere la cattedra *mi* si offre qualcosa a partire da un mondo-ambiente immediato. Questa ambientalità (la cattedra, il libro, la lavagna, il quaderno di appunti, la stilografica, il bidello, il corpo degli studenti, il tram, l'automobile, etc., etc.) non sono cose con un determinato carattere di significato, oggetti, e per di più concepiti come significanti questa e quest'altra cosa; al contrario l'elemento significativo è il carattere primario, mi si offre immediatamente, senza un *detour* intellettuale che passi per il concepire le cose. Vivendo in un ambiente, mi si significa dappertutto e sempre, tutto-è-mondano, «*si fa-mondo* [*es weltet*]», il che non coincide con il «ha valore» (il problema della connessione tra i due termini rientra nell'idea della genealogia eidetica delle motivazioni primarie e ci porta in difficili ambiti problematici).

§ 15. Comparazione tra le strutture dell'esperienza vissuta. Processo ed evento

Rappresentiamoci nuovamente l'esperienza del mondo-ambiente, il mio vedere la cattedra. Considerando il mio comportamento visuale rispetto alla cattedra che si offre ambientalmente, trovo forse nel puro senso dell'esperienza vissuta come tale un qualcosa come un io? In questa esperienza vissuta, in questo vivere per, mi sta davanti qualcosa: il *mio* io esce completamente fuori da sé stesso e si accorda con questo «vedere» esattamente come il sé del nero di cui si parlava risuona nella sua esperienza del «qualcosa da cui *egli* non sa da dove cominciare». *Più esattamente*: è solamente nel risuonare di quello che è di volta in volta il proprio io, che si esperisce una ambientalità, che si fa-mondo, e laddove e quando si fa-mondo per me *io* vi partecipo completamente. Confrontiamo con ciò l'esperienza vissuta del domandare. In essa non vi ritrovo me stesso. Il qualcosa in genere, del cui «esserci» si domanda, non si fa-mondo. Ciò che è mondano è stato qui cancellato, ogni possibile ambientalità la concepiamo come qualcosa in generale. Questo concepire, constatare l'oggetto in generale, vive alle spese della rimozione del mio proprio io. Nel senso del qualcosa in generale è implicito che *io non* risuoni nel constatarlo, anzi questo risuonare, questo emergere di me stesso viene inibito. L'essere oggetto, l'essere cosa come tale non *mi* tocca. L'io che constata, non sono più *io* stesso. L'esperienza del constatare è solamente un rudimento dell'esperienza vissuta [*Er-leben*]; è un'esperienza de-vitalizzata [*Ent-leben*]. L'oggettivo, il conosciuto è come tale ciò che si allontana, è distaccato dall'autentica esperienza vissuta. L'accadere obiettivato, l'accadere come oggettivo, come conosciuto, lo indichiamo con il termine *processo* [*Vor-gang*]; esso passa semplicemente accanto, davanti al mio io conoscente, con questo ha solo il legame della cosa conosciuta, questo sbiadito riferimento all'io, ridotto a un minimo di esperienza vissuta. È costitutivo dell'essenza dei fatti e del nesso di fatti l'offrirsi solamente e proprio nel conoscere, cioè nel comportamento teoretico, e si tratta di un offrirsi all'io teoretico. Nel comportamento teoretico sono indirizzato verso qualcosa, ma *io* non vivo (come io storico) per questo o quest'altro elemento mondano. Mettiamo a paragone ancora una volta interi complessi di esperienze vissute

affinché non possa sembrare che l'«opposizione» esista solo in singole esperienze.

Caliamoci nel comportamento di un astronomo il quale, nel campo nell'astrofisica indaga sul fenomeno del sorger del sole come processo meramente naturale e rapportandovisi indifferentemente lo lascia avvenire davanti ai suoi occhi. Confrontiamo ora, con esso l'esperienza vissuta del coro che, nell'*Antigone* di Sofocle, guarda il sorger del sole nel primo lieto mattino dopo la vittoriosa guerra di difesa:

> ἀκτις ἀελίου, τὸ κάλ-
> λιστον ἑπταπύλῳ φανὲν
> Θήβᾳ τῶν προτέρων φάος
> Oh sguardo del sole, mai
> più bello illuminò
> Tebe dalle sette porte...[2]

Con questo contrasto si è però solo posto il *come* dei diversi modi dell'esperienza vissuta ma non si è risolto ancora il problema. (A partire da qui rielaborare più decisamente la fine della pagina!! Cfr. l'allegato[3]). Ciò è per ora sufficiente ai nostri scopi. Come che cosa [*was*] vediamo le esperienze vissute? Lasciamo di nuova aperta la questione di come sia possibile un tale vedere, che cosa esso sia, se non sia già teoria (deve difatti diventare scienza). Cerchiamo di comprendere nuovamente secondo il loro proprio senso le due esperienze – quali in concreto, non ha importanza –, e cerchiamo di capire se in questo comprendere stesso, nella misura in cui ci rivolgiamo alle esperienze vissute, le intendiamo come processi, come oggetti che vengono rappresentati e constatati. Ma accade anche qualcosa. Nel vedere la cattedra io ci sono con il mio io completo, esso vi risuona, come abbiamo detto, è una esperienza propria a me, ed è così che io la vedo; ma non si tratta di un processo, bensì di un *evento* [*Ereignis*] (un non-processo, nell'esperienza dell'indagare un resto dell'evento). L'esperienza vissuta non mi sta davanti come una cosa che io addito, come un oggetto, ma io stesso me ne

[2] SOFOCLE, *Antigone*, V 100 ss., in *Sophoclis Tragœdiæ, cum præfatione Guilelmi Dindorfii*, Leipzig 1825, p. 172 [Heidegger utilizza la traduzione di Hölderlin].

[3] Nota del curatore tedesco: «l'allegato è andato perduto».

approprio ed essa è l'evento che, secondo la sua essenza, si fa appropriare[4]. E se la comprendo volgendovi lo sguardo, la comprendo comunque non come un processo, una cosa, un oggetto, ma come qualcosa di assolutamente nuovo, un evento. E non vedo nemmeno una sfera oggettuale, un essere, né fisico, né psichico. Limitandomi a comprendere la sola esperienza vissuta non vedo nulla di psichico. Evento [*Er-eignis*] non significa nemmeno che ci si appropria dell'esperienza vissuta da fuori o da qualche altra parte; «fuori» e «dentro» hanno qui così poco senso come «fisico» e «psichico». Le esperienze vissute sono eventi, in quanto esse vivono di ciò che è proprio ed è solo così che vive la vita. (Il carattere di evento con ciò non è ancora completamente determinato).

Ammesso che io possa rendermi evidente che le mie esperienze vissute sono in quanto esperienze qualcosa di nuovo, non qualcosa di cosale, né un ente obiettivo, questa evidenza varrebbe comunque solamente per me e le mie esperienze vissute. Come vi si può costruire una scienza? La scienza è conoscenza; la conoscenza ha oggetti, cose. Essa constata e lo fa oggettivamente. Una scienza delle esperienze vissute dovrebbe dunque oggettivarle, rendere obiettive ossia spogliarle proprio della loro esperienza non oggettiva e del loro carattere di evento.

Già quando io parlo anche solo di *due* mie esperienze le ho oggettivate, l'una e l'altra; entrambe sono così un qualcosa. Ogni esperienza vissuta che voglio osservare la devo isolare, tirare fuori, devo spezzare e distruggere perfino il nesso delle esperienze vissute, cosicché alla fine, nonostante ogni sforzo in contrario, ho tra le mani solo un mucchio di cose.

[4] «Sondern ich selbst er-eigne es mir, uud es er-eignet sich seinem Wesen nach» Qui Heidegger gioca con il doppio senso di *er-eignen* che in questo contesto significa sia *evenire* che *processo di appropriazione* (*a parte objecti et subjecti*) (n.d.t.).

II

Il problema dei presupposti

§ 16. La questione gnoseologica della realtà del mondo esterno. Posizioni del realismo critico e dell'idealismo

Ma forse queste sono tutte difficoltà superabili. Ammettiamolo al fine di costruire una scienza sulla base di una sfera dell'esperienza vissuta soggettivo-individuale, una scienza che conosce le esperienze vissute non come qualcosa di oggettivo. Una cosa è però insuperabile: il presupposto delle stesse esperienze. E tra questi presupposti ce ne sono nuovamente alcuni che sono poco gravati da altre presupposti, altri che lo sono molto. Posso presupporli come dati? È ciò che viene contestato[1]. Rammentiamoci nuovamente della coppia già spesso citata: l'esperienza vissuta della domanda e quella della cattedra.

Nel domandare non viene presupposto nulla. Viene proprio domandato se in genere c'è qualcosa e non già se qualcosa esiste, accade, vale, si fa-mondo. Di queste esperienze ce ne sono poche – e ad ogni modo sono esperienze vissute. La maggior parte invece, e particolarmente le esperienze vissute del mondo-ambiente, sono gravate pesantemente di presupposti. C'è, difatti, questo mio mondo-ambiente, le cose stanno proprio in modo che il mondo esterno è reale e non è invece una mia rappresentazione, una mia esperienza vissuta? Come si può decidere? Non

[1] Cfr. PAUL NATORP, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie* [Psicologia generale secondo il metodo critico. Libro primo: Oggetto e metodo della psicologia], Tübingen 1912.

posso schierarmi per una determinata concezione gnoseologica semplicemente con un atto decisionale. È il realismo (critico) ad aver ragione oppure la filosofia trascendentale, Aristotele oppure Kant? Come si può risolvere questo «bruciante» problema della realtà del mondo esterno?

È «bruciante» perché esso inibisce ogni passo, sta sempre lì e fa appello alla coscienza critica. Ogni esperienza del mondo-ambiente ne viene interessata, non solamente l'esistenza e la realtà delle ambientalità non-personali, ma proprio quelle personali, gli esseri umani e le loro esperienze vissute. Infatti dipende chiaramente e interamente dalla realtà di queste ultime se una scienza generale dell'esperienza possa avere un senso. Se le esperienze di altri soggetti hanno in genere realtà, la hanno solo come eventi, e chiaramente possono essere evidenti solo in quanto sono eventi dei quali si appropria un io storico. Per me esse non sono eventi, dato che esse lo sono esattamente per un altro. Così il processo per mezzo del quale pervengo dalla percezione esteriore del corpo umano ai processi interiori e da lì fino alle esperienze essenzialmente non «eventuali» e da queste fino agli altri io e dopo, attraverso l'esperienza dell'io, fino agli eventi è un processo molto complicato. Inoltre non si tratta solamente della realtà di singoli io ma anche di quella di gruppi, comunità, società – della chiesa o dello Stato. Tutti questi non sono affatto meri, astratti concetti. Sulla realtà del mondo esterno si costruiscono le scienze empiriche, la scienza storica come anche le scienze naturali.

Si potrebbe tentare la scappatoia di lasciare per ora completamente da parte tutte le esperienze che pongono in sé stesse il reale come reale e di indagare le rimanenti. Ma in linea di principio non si è guadagnato nulla. Una buona volta debbo pur uscire dal mio io e trovare il passaggio alla realtà o almeno dimostrare che essa è una finzione. Così è consigliabile fare piazza pulita dei dubbi sin da ora e spogliare il problema della sua influenza costantemente inquietante. Resta però ancora una difficoltà: il problema appartiene alla teoria della conoscenza, o, si può quasi dire: l'indagine circa la realtà del mondo esterno è *il* problema della teoria della conoscenza, della disciplina fondamentale della filosofia, della cui idea noi siamo alla ricerca. Quindi, se affrontiamo sin da ora il problema, presupponiamo già la teoria della conoscenza e la sua impostazione problematica

come tale. Per poter dunque spogliare dei presupposti (assunzione della realtà del mondo esterno) le esperienze del mondo-ambiente, alle quali ci limiteremo e, per evidenti motivi, possiamo anche limitarci, ne facciamo di nuove.

In generale avrete notato che dal momento in cui siamo entrati nella sfera delle esperienze vissute, abbiamo abbandonato la posizione critica nei confronti di una concezione formale e della sua analisi e ci siamo dati puramente a una sfera propria. Che da questo punto in poi si è cessato di evitare i «presupposti» come facevamo prima con timore, che a noi ora non importa nulla di fare «presupposizioni», e questo proprio nella fase che deve condurre immediatamente al centro della problematica. – Uno strano stadio preliminare per la scienza originaria!

Ci dedichiamo, dunque alla teoria della conoscenza, ma con la assicurazione, nei nostri confronti e nei confronti delle pretese di rigore della genuina metodologia, di «giustificare» successivamente questi presupposti. Riduciamo la complessa e qnasi inesauribile problematica della realtà del mondo esterno a due tipici tentativi di soluzione: Aristotele e Kant. E invero io prendo in considerazione piuttosto le loro forme moderne, senza perdermi in dettagli.

Chi ha ragione? Aristotele oppure Kant, oppure nessuno dei due? Qual'è allora la nuova soluzione? Solamente un compromesso o che altro?

Ciò che è comune a entrambe le soluzioni è innanzitutto la pretesa di ognuna di essere *critica*. L'atteggiamento con il quale io vivo in modo semplicistico nel mio mondo-ambiente, con il quale ho, ad esempio, l'esperienza della cattedra, è un atteggiamento pre-scientifico, che è gnoseologicamente ancora da verificare. Per l'uomo ingenuo o naturale che non sa nulla di critica filosofica, al quale è del tutto estranea un'indagine con un metodo rigoroso, è incomprensibile come possa venire in mente di valutare criticamente le proprie percezioni.

La teoria della conoscenza sveglia da questo torpore e mostra problemi. Per poterli vedere non bisogna restare vincolati all'esperienza immediata ma bisogna invece innalzarsi al punto di vista critico, bisogna avere la libera possibilità di porsi al di sopra di sé stessi – una ragione di una cultura progredita. In questo modo si perviene a una nuova dimensione, quella filosofica.

Se considero da questo punto l'esperienza della cattedra,

appare indiscutibile che mi devono essere date innanzitutto sensazioni, e cioè in *primo luogo quelle ottiche*, oppure, se tocco allo stesso tempo la cattedra, mi ci appoggio, quelle tattili. *Questi dati sensoriali sono per l'appunto dati*. Fin qui entrambi i punti di vista fondamentali, tanto il *realismo* critico quanto l'*idealismo* critico-trascendentale, hanno percorso la stessa via. Ora, però, vanno per così dire in direzioni divergenti, e questo per il fatto che pongono la domanda gnoseologica in modo differente.

Il realismo critico domanda: come esco da questa «sfera soggettiva» dei dati sensoriali in direzione della conoscenza del mondo esterno?

L'idealismo critico-trascendentale pone il seguente problema: come pervengo, restando nella «sfera soggettiva», a una conoscenza obiettiva?

Entrambe le posizioni si ancorano alle scienze fattuali, e cioè a quelle più sicure, alle scienze della natura, ma, corrispondentemente alla loro diversa impostazione gnoseologica, in modi differenti. Nei due indirizzi l'idea della «sfera soggettiva» è fondamentalmente diversa.

Punto di partenza, come si è detto, è la presenza di dati sensoriali. Questo provoca la domanda successiva: da dove provengono, da che cosa sono causati? Un cieco non ha sensazioni ottiche, il sordo non ha quelle acustiche. La loro presenza è dunque legata a organi intatti. La fisiologia fornisce in proposito circostanziate spiegazioni, non solamente sui singoli organi, ma anche sul sistema nervoso che si propaga a partire da essi e sul sistema nervoso centrale. Gli organi sensoriali stessi provocano delle sensazioni solo quando sono eccitati dall'esterno. Essi sono dunque effetti di cause esistenti all'esterno. La fisica ci fornisce in proposito delle conoscenze decisive: il marrone in realtà non è affatto nella cattedra; le qualità sensoriali, colori, suoni, etc. sono specificamente soggettive. Oggettivamente reali sono solamente le ondulazioni dell'etere con diverse lunghezze d'onda. Ciò che però è innanzitutto di decisiva importanza è: esiste un mondo esterno reale. I dati sensoriali sono, è vero, qualitativamente altri rispetto alle cose che li eccitano, ma essi non sono in nessun modo cose meramente soggettive, prodotti della soggettività. Il mondo non è solamente la mia rappresentazione ma esiste realmente, indipendentemente da me, al di fuori della mia soggettività. Il mondo non è solamente fenomeno, ma posso conoscerlo.

La fisica è una irrecusabile *demonstratio ad oculos* nel suo essere oggettivo.

Conoscere la cosa in sé: l'unica difficoltà di questa teoria della conoscenza è rappresentata dalla relazione tra il sistema nervoso centrale, cioè il cervello, e l'anima, tra il processo fisiologico e quello psichico. Anche per il superamento di questa difficoltà ci sono però oggi fondate teorie: le posizioni del parallelismo psicofisico e l'ipotesi di un nesso causale. Il realismo critico guadagua oggi sempre più aderenti anche al di fuori della filosofia scolastico-aristotelica. Il lavoro decisivo lo svolge *Külpe*.

E quindi conosco non solamente la realtà di oggetti della natura ma anche la realtà di altri uomini. Ma questi mi sono dati inizialmente solo attraverso le sensazioni, i gesti espressivi, alla base dei quali ci devono essere dei processi fisiologici, i quali, da parte loro, sono provocati da processi psichici, e questa connessione psichica la comprendo unitariamente come anima, soggetto, un altro io. Gnoseologicamente percorro semplicemente la stessa strada che ho fatto partendo da una sensazione e da una soggettività fino alla realtà, solo in direzione contraria.

La teoria del realismo critico è chiusa in sé stessa; essa ha il vantaggio di evitare costruzioni e speculazioni e di attenersi puramente ai fatti e alle concezioni scientifiche, rigorose delle fisica e della fisiologia. E soprattutto: essa fa sussistere la realtà del mondo esterno e insegna la possibilità di una conoscenza delle cose in sé.

Possiamo chiarirci l'impostazione problematica dell'idealismo critico se anche qui prendiamo le mosse dai dati sensoriali, solo muovendoci in un'altra direzione. I dati sensoriali sono dati solamente per un soggetto, per un io; essi sono dati nella misura in cui io ne sono *cosciente*, e solamente così sono dati. E qual'è la loro funzione nella conoscenza di un essente? *La* funzione di venire rimossi. Essi sono la x dell'equazione della conoscenza che deve venir risolta. Atteniamoci nuovamente ai fatti delle scienze della natura, in particolare alla fisica. La scienza matematica della natura ha avuto il suo inizio solamente allorché Galilei si pose la domanda non circa le cause delle realtà ma circa le leggi oggettive, valide in *sé stesse*, indipendenti dalla (cattiva) soggettività, dei processi naturali. E le leggi la scienza della natura, la fisica – come mostra una considerazione più attenta – le trova così: non attraverso la descrizione di dati sen-

soriali ma attraverso la loro risoluzione (calcolo infinitesimale) e il loro ordinamento in connessioni dinamiche. Questa elaborazione dei dati sensoriali, l'ordinamento in processi dinamici, il concetto di questi stessi, la matematica, che funge da ausilio insostituibile, tutte queste sono prestazioni di un pensiero, più esattamente: della sua natura, delle sue forme oggettive, valide in sé stesse.

La oggettività della conoscenza, la sua validità reale, non la ottengo, come ritiene il realismo, ricercando le cause delle sensazioni. Infatti questa ricerca è già pensiero, un pensiero che si sviluppa, secondo la sna natura oggettiva, trasformando i dati sensoriali con l'ausilio di forme logiche, delle categorie, delle quali fa parte anche la causalità. Tuttavia non sono i miei processi intellettuali individuali, ma è il sistema complessivo delle categorie e dei princìpi, valido in sé stesso e che la teoria della conoscenza deve esporre, a costituire una conoscenza oggettiva. Oggettività e realtà sono correlati della coscienza in generale, del soggetto gnoseologico in generale. Ogni essere è solamente in e attraverso un pensiero, e ogni pensiero è pensiero dell'essere. Anche per l'idealismo il mondo non è una mera rappresentazione, ma la realtà è tale solo in quanto è *cosciente*; gli oggetti vi sono solo in quanto oggetti della coscienza, e genuina, autentica realtà è la oggettività delle scienze. Solo ciò che diventa oggettivo nella conoscenza scientifica è, in un senso genuino, reale.

Quale soluzione è quella giusta, quale posizione è quella corretta? Per giungere a una decisione si potrebbe tentare di sottoporre a un esame critico tutti gli argomenti che sono stati e vengono avanzati da un indirizzo contro l'altro. Una simile disamina critica di opinioni e contropinioni non soltanto sarebbe sproporzionata rispetto all'economia di questo corso, ma non sarebbe nemmeno così produttiva di risultati, come si potrebbe invece credere. È in linea di principio che poniamo la domanda critica nei confronti di entrambe le posizioni.

La formulazione della soluzione filosofico-trascendentale, così come si presenta nell'idealismo oggettivo della scuola di Marburg e su cui abbiamo basato lo schizzo, mostra una deficienza fondamentale: la limitazione unilaterale, assolutizzante della conoscenza e dell'oggetto, dunque anche del concetto di realtà, alla scienza matematica della natura. Questa comunque non è già una obiezione perché potrebbe essere che, con questa

limitazione, la teoria della conoscenza risolva il problema in un senso genuino e con una profondità ed esattezza mai raggiunte prima. Tuttavia la restrizione del concetto di conoscenza nella scuola di Marburg è un momento che acqnisterà per noi successivamente un significato *di principio*.

Per quanto riguarda l'ampiezza della problematica, il realismo critico è superiore. Esso pone il problema del mondo esterno in generale, ma lo risolve avvalendosi di concezioni delle scienze empiriche di cni deve ancora essere chiarita la legittimità nel loro ruolo di certificazione della realtà.

Entrambi hanno in qualche modo un legame con la scienza matematica della natura. L'idealismo la presuppone come un fatto, che è semplicemente presente e che esso cerca di conoscere nella sua struttura logica. Il realismo la prende come un fatto, ma allo stesso tempo anche come un mezzo per la chiarificazione e la risoluzione del suo problema. In entrambi i casi un problema nel quale è in questione la conoscenza teoretica e che per di più viene risolto teoreticamente.

§ 17. Il primato del teoretico: esperienza della cosa (oggettivazione) come esperienza de-vitalizzata

C'è una via per evitare queste difficoltà e conseguire una nuova soluzione del problema? Il punto di partenza comune a entrambe le teorie è costituito dai dati sensoriali, ed è la loro spiegazione che decide tutto. Interroghiamoci a un livello ancor più di principio: che cosa si vuole ottenere con questa spiegazione? La giustificazione della coscienza naturale, ovvero il suo innalzamento al livello scientifico, critico. A questo fine viene isolato nella sua purezza ciò che solamente è rinvenibile come dato genuino, ciò che non proviene dal soggetto, ciò che non è stato prodotto dal processo psichico in modo per così dire creativo, ciò che ha un'altra provenienza, ossia ciò che deriva dal mondo esterno, che è causato da esso e così annuncia la sua realtà.

La coscienza naturale, della quale fanno parte anche le esperienze vissute del mondo-ambiente, fa già fin troppe assunzioni e presupposizioni invece di riflettere su ciò che è dato primariamente, immediatamente. Ciò che è dato immediatamente!

Ogni parola è qui significativa. Cosa significa *immediatamente*? Nella esperienza della cattedra mi è data immediatamente la cattedra. La vedo come tale mentre non vedo qualcosa come sensazioni e dati sensoriali; non ho affatto coscienza delle sensazioni. Vedo invece il marrone, il colore marrone. Ma non lo vedo come una sensazione del marrone, come un momento dei miei processi psichici. Vedo marrone, ma in un'unica connessione significativa con la cattedra. Tuttavia posso prescindere da tutto ciò che appartiene alla cattedra, posso cancellare tutto fino alla mera sensazione del marrone e posso rendere questa stessa oggetto; allora essa si mostra sicuramente come il dato primitivo.

È incontestabile che io lo possa fare. Ma mi chiedo: cosa significa qui che è *dato*? Esperisco, forse, questo dato «marrone» in quanto momento della sensazione allo stesso modo della cattedra? Si fa-mondo nel marrone come tale ed è concepito come dato? In questo concepire risuona forse il mio io storico? Evidentemente no. E cosa significa: dato *immediatamente*? Naturalmente non ho bisogno di dedurre la sensazione di marrone come, prima, la causa che è nel mondo esterno; la sensazione è essa stessa presente, ma solamente in quanto ho distrutto l'elemento ambientale, lo ho cancellato, me ne sono distolto, ho messo fuori gioco il mio io storico ed ho fatto teoria, primariamente *nella* presa di posizione teoretica. Questo carattere primario è tale solo se faccio già teoria, quando c'è un atteggiamento teoretico, il quale, per sua natura, è possibile solamente come distruzione dell'esperienza vissuta del mondo-ambiente.

Questo dato è concepito come psichico, come causato. Un oggetto, ad ogni modo un oggetto tale che non fa parte del mondo esterno ma che è interno. Interno dove? *Nella* mia coscienza? È forse questa qualcosa di spaziale? Ma il mondo esterno è spaziale, risponderà il realista, e io faccio mio il compito scientifico di indagare in quale modo lo spazio del mondo esterno diventa conoscibile psichicamente, come le sensazioni dei diversi organi sensoriali agiscono insieme stimolate dall'esterno in modo da arrivare a una percezione dello spazio. Ma ammesso che il realismo possa risolvere tutti questi problemi, in parte posti in modo fallace, si sarebbe però ottenuta in tal modo una spiegazione e una prova della validità delle esperienze dell'ambiente, si sarebbe forse «spiegato» anche solo un momento di queste stesse esperienze? Illustriamo la questione proprio a

proposito della percezione dello spazio, di quella del mondo-ambiente. Durante una escursione giungo per la prima volta a Freiburg e, entrando nella città, chiedo: «Qual è la via più vicina per Münster?». Questo orientamento nello spazio come tale non ha nulla a che vedere con qualcosa di geometrico. La distanza fino a Münster non è un segmento quantitativo; vicinanza e lontananza non sono un quanto; nemmeno la via più vicina e più breve significa qualcosa di quantitativo, pura estensione come tale. Analogamente per il fenomeno del tempo.

In altre parole: questi fenomeni sensibili dell'esperienza vissuta del mondo-ambiente non posso spiegarli distruggendo il loro carattere essenziale, sopprimendo il loro senso e delineando una teoria. Spiegazione attraverso frammentazione, il che significa qui distruzione: si vuole spiegare qualcosa che non si ha più come tale e che non si vuole e non si può lasciar stare come tale. E quale strana realtà è mai questa che deve essere spiegata solamente attraverso una teoria così connotata?

Se cerco di spiegare teoreticamente il mondo-ambiente, esso collassa. Non significa nessun accrescimento dell'esperienza vissuta, nessun miglioramento nella conoscenza del mondo-ambiente se lo sottopongo a teorie e spiegazioni che cercano di esaurirlo e che restano a loro volta completamente prive di spiegazione quanto al loro significato metodologico.

Il controsenso del realismo critico consiste nel fatto che esso non solamente sopprime ciò che è significativo, in genere il carattere di mondo-ambiente, ma che non lo vede neppure e non lo può vedere, dato che esso viene già con una teoria bell'e pronta e cerca di spiegare un ente per mezzo di un altro. Più diventa critico, più cresce il controsenso (di tutta la difficoltà del realismo critico rispetto al fenomeno della «percezione del diverso» non se ne farà qui parola).

Anche l'idealismo critico, però, manca il problema, per non dire che lo deforma – a meno che non si voglia definire una deformazione l'equiparazione della realtà della natura nel senso della oggettività delle scienze naturali da una parte con la realtà e l'effettualità in genere dall'altra. Pur tuttavia ciò che il realismo non *può* vedere, l'idealismo non lo *vuole* vedere perché esso è prigioniero di uno *scopo unilaterale*. L'idealismo critico si basa su una ingiustificata assolutizzazione della dimensione teoretica. La sensazione è per esso solamente la x dell'equazione, riceve il

proprio senso solamente nel contesto dell'oggettivazione teoretica e *attraverso* di essa. Anche l'idealismo oggettivo, e per troppa teoria, non vede l'ambientalità e l'esperienza vissuta del mondo-ambiente. Entrambi gli orientamenti subiscono un'influenza dominante delle scienze della natura.

Qual è ora l'autentico significato della circostanza che entrambe le soluzioni si attengono al fatto delle scienze della natura? Non si tratta solamente del naturalismo, così come si è ritenuto (Husserl, saggio su *Logos*), è il dominio generale di *ciò che è teoretico* a deformare la problematica genuina. È il primato di ciò che è teoretico. Nell'*impostazione del problema*, nell'isolamento dei dati sensoriali intesi come resti, come le oscurità e le estraneità della coscienza che sono da spiegare oppure da sopprimere, si nasconde già il *passo* determinante *nel teoretico* che condizionerà poi tutto, o, piuttosto, se osserviamo con più attenzioue, non si tratta in primo luogo di un passo nel teoretico: sin dall'inizio e sempre si è nel teoretico. Si prende ciò come qualcosa di autoevidente, soprattutto quando si vuole fare scienza e perfino *teoria* della conoscenza.

Che cos'è il teoretico e la sua possibile prestazione? Il problema della realtà e della oggettività ci conduce ad un problema di principio.

Sarebbe fuori luogo volerlo risolvere già oggi, quando lo si è a malapena visto, quando gli elementi primari della sua fondazione non sono ancora stati scoperti. Il solo che era inquietato dal problema, Emil Lask, è deceduto. Trovare in lui il problema in senso genuino è comunque reso difficile proprio dal fatto che egli stesso voleva poi risolverlo teoreticamente. Così è successo che non si sono capiti i suoi autentici risultati e ci si è attenuti a ciò che è secondario. – Inoltre quando si parla di irrazionalismo, ed oggi non è un caso raro, là si fa teoria nel peggior senso possibile. Anche noi non dobbiamo avanzare la pretesa di chiarire, sia pure solamente nelle sue linee fondamentali, il problema della natura e della genesi del teoretico.

Piuttosto si può trattare semplicemente di *rendere visibile* il problema nell'ambito della nostra attuale problematica.

Ritorniamo all'esperienza vissuta del mondo-ambiente e allarghiamo l'orizzonte. Vediamo, almeno in linea provvisoria, che noi spesso, e perfino per lo più, viviamo ambientalmente. La fissazione, profondamente radicata, su ciò che è teoretico è

comunque ancora un grande ostacolo per valutare genuinamente l'ambito dove domina l'esperienza vissuta del mondo-ambiente. L'esperienza del mondo-ambiente non è una casualità, ma è nell'essenza della vita in sé e per sé; invece ci comportiamo teoreticamente solamente in casi eccezionali. Restiamo comunque nell'esempio dell'esperienza vissuta della cattedra e badiamo a che esso non sia escogitato artificialmente e che non «sia tirato per i capelli». Immergiamoci di nuovo nella sua vitalità. *Come esperisco il mondo-ambiente*, mi è forse «dato»? No, dato che una ambientalità *data* è già contaminata teoreticamente, è stata già rimossa da me, dall'io storico, il «si fa-mondo» già non è più primario. Il «dato» è già una sommessa, ancora poco apparente ma genuina riflessione teoretica. La «datità» è dunque già una forma teoretica. Proprio per questo è un'opinione distorta quando si ritiene che con essa si incontrerebbe l'essenza del mondo-ambiente immediato nel suo carattere di mondo-ambiente. Questa opinione ha di buono solo il fatto che porta alle estreme conseguenze l'ingiustificata supremazia del teoretico proprio nella sfera essenzialmente non teoretica, e la porta poi all'espressione più radicale restituendo in una forma teoretica ciò che è per natura alieno alla teoria, «innalzando» l'ambientalità al teoretico.

La «datità» significa la prima contaminazione oggettualizzante dell'ambientale, il primo e puro additare davanti a un io *ancora* storico. Se viene poi tolto il vero senso dell'ambientale, il suo carattere di significato, allora ciò che si è additato già come dato si sbiadisce in mera cosa. Essa ha ancora qualità, colori, durezza, spazialità, estensione, peso, etc., tutto è però cosale. Lo spazio è lo spazio delle cose, il tempo il tempo delle cose. Questo processo della progressiva e distruttiva contaminazione teoretica di ciò che appartiene al mondo-ambiente si può seguire molto esattamente a livello fenomenale, per es. nella serie: cattedra, cassa, di color marrone, legno, cosa.

La domanda «Che tipo di cosa è *questa*?» si indirizza al carattere ambientale che è ancora nascosto. In essa è però già implicito l'atteggiamento ambientale in genere. La cosalità circoscrive una sfera del tutto originale che viene distillata da ciò che è ambientale. Il «si fa-mondo» è stato in essa già soppresso. La cosa è ancora presente solo come tale, cioè è reale, esiste. La realtà non è dunque una caratterizzazione ambientale, ma è una

caratterizzazione insita nell'essenza della cosalità, una caratterizzazione specificamente teoretica. Ciò che è significativo è decostruito svincolato dalle interpretazioni fino ad arrivare a questo resto: l'essere reale. L'esperienza vissuta del mondo-ambiente è de-vitalizzata fino ad arrivare a questo resto: riconoscere un reale come tale. L'io storico è de-storicizzato fino ad arrivare a un resto di specifica egoità come correlato della cosalità, ed è solo nell'attendere al teoretico che esso ha il suo chi, cioè è «accessibile»?! Reso accessibile fenomenologicamente!! L'esperienza della cosa è sicuramente esperienza vissuta, ma, compresa nella sua origine dall'esperienza vissuta del mondo-ambiente, essa è già esperienza de-vitalizzata. Ci sono *gradini della vitalità* dell'esperienza vissuta che non hanno nulla a che fare con l'«intensità vitale» individuale e casuale ma che al contrario sono prefigurati nell'essenza dei modi dell'esperienza vissuta e nel suo farsi-mondo, ossia nell'unità della stessa vita genuina.

Stando dietro alle motivazioni di questo processo di de-vitalizzazione si ottiene l'essenza della *forma teoretica* (essa stessa solo un titolo per complessi sostanziosi e difficili, nna *abbreviazione!*) della oggettività. La sfera della cosalità è lo strato inferiore di ciò che indichiamo come obiettività della natura. In quanto sfera della obiettività teoretica essa ha una determinata architettonica della sua configurazione, una molteplicità delle forme della cosalità, le quali ricevono in prescrizione la loro unità categoriale dall'idea della cosa. La ripartizione delle categorie è dominata dalle leggi della motivazione che si chiama «cosalità». La cosalità non è qnalcosa come il «genere supremo» sotto il quale si collocano le singole categorie.

La sfera della cosalità, da parte sua, contiene determinate motivazioni per l'accrescimento del processo di teorizzazione. La de-interpretazione [*Entdeutung*] delle qualità sensibili secondarie (colori, suoni) come invarianti fisicalistiche delle oscillazioni dell'etere e della luce è, nel senso della teoria e del teoretico, una interpretazione chiarificatrice [*Ver-deutlichung*]; vista dal processo di de-vitalizzazione è già uno stadio estremamente complicato della oggettivazione delle scienze della natura. Il senso della realtà si mantiene anche qui. La fisica non diventa una pura matematica. Le costanti nella fisica, i pesi specifici, etc., sono i rudimenti della realtà della cosalità.

L'indagine dei diversi strati della teorizzazione, l'indagine

dei nessi motivazionali è una grossa occasione per la filosofia. In determinati ambienti è stato già fatto qualcosa di duraturo, soprattutto attraverso la scuola di Marburg, qualcosa di molto prezioso poi nella Metafisica di Lotze. (Ontologia. Essere = essere in relazione).

Ma sono i problemi ultimi a restare nascosti quando la stessa teorizzazione viene assolutizzata e non viene compresa la sua origine dalla «vita»: il processo della crescente oggettivazione come processo della de-vitalizzazione. E uno dei problemi più difficili è quello *del punto di passaggio dall'esperienza vissuta del mondo-ambiente alla sua prima oggettivazione*, perché esso può essere risolto solamente comprendendo l'esperienza vissuta dell'ambiente e la sua problematica più nascosta, ed è solo così che si risolve il *problema del teoretico in generale*.

Ora potrete anche comprendere quale inganno risiede nell'affermazione che sarebbero dati «innanzitutto» i dati sensoriali. In questo «innanzitutto» c'è invece un vero complesso di presupposti. I presupposti risiedono dunque proprio nel problema della realtà e nel suo carattere che si pretende «originario». Abbiamo visto che la «realtà» ha il suo senso nella sfera della cosalità, la quale rappresenta essa stessa una sfera teoretica, estraniatasi dall'ambientalità. «Qualcosa esiste, il che significa però, secondo il senso logico del giudizio esistenziale: è completamente determinato, così determinato che non resta niente di indeterminato»[1].

La domanda «questa cattedra (così come la esperisco ambientalmente) è reale?» è quindi una domanda *mal posta*. Una domanda esistenziale di tipo teoretico sul mio mondo-ambiente – che è per così dire ficcata in questo – perverte il suo senso. Ciò che non si fa-mondo può essere sicuramente reale ed esistere, ed esserlo proprio per questo motivo. Vale dunque la proposizione essenziale: tutto ciò che è reale può farsi-mondo, non tutto ciò che si fa-mondo ha bisogno di essere reale. Interrogarsi sulla realtà di ciò che è ambientale, rispetto alla quale ogni realtà rappresenta già una deduzione più volte rielaborata e de-interpretata, significa mettere sotto sopra ogni problematica genuina. La ambientalità ha la sua genuina autopresentazione in sé stessa.

[1] P. NATORP, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* [I fondamenti logici delle scienze esatte], Leipzig e Berlin 1910, p. 331.

La vera risoluzione del problema della realtà del mondo esterno risiede nella comprensione che non si tratta affatto di un problema ma di un controsenso. Ed è proprio il realismo critico a cadere maggiormente, in quanto realismo, in questo controsenso, il quale si accresce ancor di più per il fatto che quello vuole essere «critico». Quanto più esso scava in profondità, tanto più profondamente si fa sotterrare. Il controsenso dell'idealismo oggettivo, di quello genuino (non quello degli epigoni e scolastico) è più complicato. Esso risiede nell'assolutizzazione del teoretico in generale ed è quindi prezioso in quanto pone un autentico problema.

Tanto grande è il controsenso rappresentato dalla domanda circa la realtà del mondo esterno quanto necessario e sensato è il problema della *motivazione del senso di realtà (come momento di senso teoretico) a partire dalla vita e innanzitutto dall'esperienza vissuta del mondo-ambiente*. Il realista critico incorreggibile, il quale con tutto il suo criticismo accumulato non vede nessun problema genuino – una posizione che innalza a principio la aproblematicità filosofica –, obietterà: già, in questo modo si è fatto semplicemente slittare il problema; esso sorge nuovamente nel bel mezzo dell'esperienza del mondo-ambiente. *Da parte sua l'esperienza vissuta del mondo-ambiente presuppone per l'appunto la realtà.* Egli si precipiterà ora sopra il mondo-ambiente, che finora, nonostante tutto il suo realismo, non aveva ancora visto nella sua natura specifica, e lo contaminerà con teorie e cioè con l'ambizione scientifica di restare critico a ogni costo per non incappare nel sospetto di dogmatismo. Egli, ovunque troverà un simile presupposto, darà ad esso la caccia senza precauzioni e lo condurrà *ad absurdum* – e accrescerà ulteriormente il realismo ingenuo, che da parte sua è già una assurdità. Ma ciò che è genuinamente ingenuo, naturale, questo è il paradosso, si può raggiungere solamente nell'intimo più nascosto dell'intuizione filosofica!

Che cosa si può rispondere a questa obiezione, che il problema della realtà si sposta solamente nella sfera del mondo-ambiente? Proprio nulla – l'obiezione non fa che elevare il controsenso a potenza.

Eppure sembriamo non liberarci della continua obiezione secondo cui nell'esperienza vissuta del mondo-ambiente sia già *presupposta* la realtà del mondo esterno. Ma finché le prestiamo

ascolto, finché la consideriamo anche solo come una possibile obiezione, evidentemente non abbiamo ancora compreso e superato il controsenso.

Che cosa significa che nell'esperienza vissuta del mondo-ambiente è già *presupposta* la realtà? Significa due cose: l'esperienza vissuta del mondo-ambiente presuppone in sé stessa, per quanto «inconsciamente», la realtà del mondo-ambiente, e l'esperienza vissuta del mondo-ambiente, vista gnoseologicamente e assunta senza verifica, è *essa stessa un presupposto.*

Che cosa significa pre-supporre? In quale contesto, osservandolo da dove il pre-supporre ha in generale un senso? Che cosa significa qui il «pre»? Manifestamente non si intende qui il significato spaziale, che è immediatamente presente nel vocabolo, e nemmeno uno temporale. *Nel «pre» c'è sicuramente qualcosa del tipo di un ordinare*, un «pre» all'interno di un ordine di posti, di leggi e di posizioni. Non c'è bisogno che esso sia spaziale, basta pensare alla serie dei numeri dove il «2» precede il «3». Posso pensare il «3» senza aver «pre»-pensato il «2» e pur tuttavia ho presupposto il «2» nel «3». Il «3» ha senso solamente in quanto è determinato dal «2» (naturalmente non completamente determinato da quest'ultimo). Analogamente una conclusione presuppone le sue premesse. Faccio una presupposizione, il che significa: pongo come valida una proposizione. Questa validità può essere dimostrata o indimostrata; comunque sia, se pongo questa proposizione come valida ne vale anche un'altra. Il «pre» significa dunque una relazione d'ordine nell'ambito logico, una *relazione* che c'è tra proposizioni teoretiche, una relazione di fondazione, di argomentazione logica: se vale questo, *vale* pure quello. Invece di questa fondazione ipotetica è anche possibile una *categorica*: un «così stanno le cose».

Ora, nell'esperienza vissuta del mondo-ambiente, è presupposta forse la realtà, anche se in modo «inconscio»? Ma abbiamo visto che nell'esperienza dell'ambiente non c'è affatto un *porre teoretico*. Il «mondeggia» non viene appurato teoreticamente ma viene vissuto «come mondeggiante».

Da un punto di vista gnoseologico si tratta, però, di un «presupposto», e anche di un presupposto non dimostrato. Ma se in essa non c'è, per sua natura, nessuna posizione teoretica, allora c'è ancora meno un «presupporre». (Se non è per niente una posizione, allora è anche al di là di ogni dimostrabilità ed indi-

mostrabilità. La teoria della conoscenza conosce solo il porre e vede tutto come un porre ed un presupporre). In questo modo qui non si può nemmeno vederla; e quando la teoria della conoscenza vede l'esperienza vissuta del mondo-ambiente in questo modo, allora la «pone», la distrugge nel suo significato e la riconduce come tale (distrutta) nel quadro di una considerazione teoretica, la quale vede la realtà (teoretizzata) come la realtà e cerca di spiegare in questo modo la «realtà» ambientale. Solo quando mi muovo nella sfera del porre, il discorso sul presupporre ha un suo eventuale senso. *L'esperienza vissuta del mondo-ambiente non fa né presupposizioni né si fa bollare in sé stessa come un presupposto. Ma essa non è nemmeno priva di presupposti*, dato che il presupporre e l'assenza di presupposti hanno un loro significato solamente nel quadro del teoretico. Se quest'ultimo diventa come tale problematico, allora lo diventa anche il polisemico discorso sui presupposti e l'assenza di presupposti. Essi fanno parte piuttosto della sfera *costruttivista*, derivata quanto al suo senso, della teoria dell'oggetto in generale.

III

La scienza originaria come scienza pre-teoretica

§ 18. La circolarità della teoria della conoscenza

Si ricordi che, nelle nostre riflessioni introduttive, il problema dei presupposti giocava un ruolo importante, che esso costituiva addirittura il momento dinamico dell'avvio e della prosecuzione della problematica. L'autopresupporsi da parte della scienza originaria, la circolarità che è implicita nella sua idea, li abbiamo indicati perfino come ciò che è caratteristico dell'essenza della filosofia. Li abbiamo addirittura utilizzati come indice per i genuini problemi filosofici. E tutto ciò ammettendo che provvisoriamente non saremmo stati in condizione di rompere metodologicamente questa circolarità. Inoltre abbiamo asserito che caratteristico della filosofia debba essere il «superare» questa circolarità apparentemente insuperabile.

Ora vediamo una cosa chiaramente: anche la «circolarità» è una forma del porre e del presupporre, ad ogni modo di tipo speciale. Viene *pre*supposto – e deve esser*lo* – proprio ciò che deve essere innanzitutto *posto*. La circolarità è un fenomeno eminentemente teoretico, essa è persino la più sublime espressione di una difficoltà squisitamente teoretica. Il senso metodologico di tutti gli sforzi precedenti era quello di pervenire al limite dell'assenza di presupposti, cioè all'origine, di far piazza pulita di tutto ciò che è gravato di presupposti. Facendo così siamo rimasti noi stessi nel teoretico. La circolarità è una difficoltà teoretica ed è *prodotta teoreticamente*.

Ma comprendendo il carattere teoretico della circolarità si ricava forse qualcosa di nuovo? Già prima l'abbiamo indicata

come una caratteristica fondamentale della scienza originaria, e ogni scienza è come tale teoretica (non ad es. pratica). Ma finora non abbiamo ancora visto la circolarità *come* un fenomeno essenzialmente teoretico, come un fenomeno sorto attraverso uno specifico processo di de-vitalizzazione a partire all'esperienza vissuta del mondo-ambiente. Vediamo ora che anche la sfera dove c'è la circolarità, dove ci sono i presupposti *non può essere la sfera originaria* perché è *teoretica* – e ciò che è teoretico è de-vitalizzato, è *esso stesso un che di derivato*.

Ma se vediamo questo aspetto, è solamente perché facciamo già teoria della conoscenza, dunque nuovamente al costo del presupposto dell'idea di teoria della conoscenza. La dimostrazione della nullità e del controsenso del problema gnoseologico fondamentale della realtà del mondo esterno e l'esibizione del genuino problema della «realtà» e della conoscenza teoretica in generale si è potuto sviluppare e portare a buon esito solamente in modo gnoseologico. In questo modo ritorniamo al presupposto che abbiamo formulato espressamente facendo nostra la problematica della realtà.

Ora è possibile agguantare la circolarità nuovamente e veramente con le mani: risolvere il problema della conoscenza *teoretica* attraverso una *teoria* della conoscenza, *la teoria con la teoria*? Nei fatti si è anche indicata la logica come teoria della teoria. Ma c'è qualcosa del genere? E se fosse un'illusione? Ma deve esser possibile, altrimenti non ci sarebbe nessuna scienza del conoscere né i suoi assiomi, non ci sarebbe nessuna disciplina fondamentale della filosofia, non ci sarebbe affatto una scienza originaria. Se invece c'è la scienza *teoretica* originaria, il circolo sarebbe insopprimibile. Il conoscere non viene fuori da sé stesso.

Se però fosse sopprimibile, allora ci dovrebbe essere una scienza pre-teoretica o sovra-teoretica, in ogni caso non teoretica, una genuina scienza *originaria*, dalla quale anche il teoretico stesso ha la sua scaturigine. Questa scienza della scaturigine allora è costituita in modo tale che non solamente non ha *bisogno* di fare presupposizioni ma *non* le *può* nemmeno fare, perché non è una teoria. Essa si situa allora *davanti* o sopra la sfera dove ha in generale un senso parlare di presupposti. *Questo* senso scaturisce proprio dall'origine. Allora il complesso di posizioni *teoretiche* e di giudizi *teoretici* che abbiamo conosciuto sotto il nome di

«metodo teleologico» cade completamente al di fuori della sfera della scienza originaria. Allora è illusoria anche una teoria dei valori e ancor più ogni *sistema* di valori, persino l'idea di *sistema*, che per sua natura significa una assolutizzazione del teoretico. Allora stiamo sul fronte opposto a quello di Hegel, cioè davanti a uno dei più difficili confronti.

Tuttavia è un'occupazioue oziosa il riflettere sulle conseguenze senza aver preso prima una chiara decisione. E questa non si può prendere con programmi generali e gonfiati ma solamente nella fedele indagine di genuini problemi singoli, i quali sono però ben lontani dall'esser questioni specialistiche – non c'è affatto qualcosa del genere nella filosofia.

Siamo giunti alla questioue se, nella soluzione del problema dell'ambiente, del teoretico in generale, del problema del presupposto, non si sia già presupposta una teoria della conoscenza. Infatti, auche se mostriamo che non è un genuino problema gnoseologico, dobbiamo comunque fare teoria della conoscenza. La risposta dipende dal fatto se c'è in genere un qualcosa come la teoria della conoscenza, la teoria del teoretico, la teoria della teoria. Come si può affrontare la cosa?

§ 19. Il come della considerazione dell'esperienza vissuta del mondo-ambiente

La questione non emerge da riflessioni dialettiche sulla decisione, ma per il fatto che stiamo cercando di comprendere il modo in cui abbiamo *portato all'evidenza* il controsenso del realismo corrente. Non si tratta qui di mere supposizioni è di paradossi ludici ma di autentiche intellezioni. Come si è arrivati ad esse? Voi vedete anche quanto di relativo ai princìpi vi sia in questa domanda. In essa si tratta del problema della comprensione metodica delle esperienze vissute in genere, cioè della questione: come è possibile una scienza delle esperienze vissute come tali? Vogliamo risolvere la questione osservando e verificando il come della considerazione dell'esperienza vissuta del mondo-ambiente.

È necessario sin da ora chiarire contemporaneamente il carattere fondamentale della posizione metodologica, dato che ci troviamo ancora nella fase preliminare del metodo fenomenolo-

gico. Dobbiamo dunque attuare in piena vitalità l'esperienza vissuta del mondo-ambiente e dopo attuarla nel vedere, nell'osservarla, e dopo osservare questo stesso osservare e studiare il *come* del primo osservare. L'assolutezza del vedere non si può ottenere con un colpo, con un artifizio o un gioco di prestigio ma innanzitutto eliminando radicalmente tutte le relatività (che sono poi essenzialmente preconcezioni teoretiche).

Abbiamo diretto la nostra attenzione all'esperienza vissuta del mondo-ambiente e al suo interno e abbiamo trovato che in essa non è affatto presente qualcosa come il porre di una cosa, o anche solo una coscienza di una datità. Abbiamo inoltre trovato che il comportamento che esperisce non precipita né termina in una oggettivazione, che il mondo-ambiente non è presente con un indice fisso dell'esistenza ma che si dilegua nell'esperire, che porta in sé stesso il ritmo dell'esperienza vissuta e che si fa esperire solamente come questo ritmo. Se invece teniamo ferma una mera esperienza cosale, appare una strana rottura tra l'esperienza e l'esperito. L'esperito viene staccato completamente dalla ritmica del carattere pur minimale di esperienza vissuta, e sta per sé, isolato, viene solo inteso in un conoscere. La sfera degli oggetti in genere si caratterizza per il fatto che essa viene solo intesa, che la conoscenza *mira ad essa*. Il poter-essere-intesa di ogni cosalità, che va mantenuta in una molteplicità di esperienze vissute, è il senso della realtà.

a) Il metodo della riflessione descrittiva (Natorp)

Due esperienze vissute, dunque che abbiamo «osservato». Teniamo chiaramente fermo quello che non abbiamo visto in entrambi i casi. Non abbiamo visto qualcosa di psichico – ad es. non abbiamo visto nessuna sfera di oggetti che sia stata semplicemente intesa, e intesa come ambito particolare, qualitativamente significativo, ossia come ambito psichico e non fisico – questa contrapposizione non è ancora entrata nell'orizzonte visivo, e nemmeno un accadere cosale, cioè non abbiamo visto nessun processo.

Ma abbiamo visto qualcosa, cioè le esperienze vissute, cioè noi non viviamo più nelle esperienze vissute ma vi guardiamo. Le esperienze vissute diventano osservate. «Soltanto grazie agli

atti di *esperienza* riflessa noi *sappiamo* qualcosa della corrente delle esperienze vissute»[1]. Ogni esperienza vissuta, attraverso lo sguardo, la riflessione, può diventare un'esperienza osservata. «Il metodo feuomenologico si muove completamente in atti della riflessione»[2]. Le riflessioni sono a loro volta delle esperienze vissute e come tali possono essere considerate di nuovo riflessivamente, «e così *in infinitum*, in universalità di principio»[3].

Facciamo completa chiarezza su queste connessioni. Caliamoci in una esperienza di una cosa (non in una esperienza vissuta del mondo-ambiente, dato che in questo contesto è più difficile). Descriviamo una cosa. Essa è data come cosa al modo degli oggetti; è colorata, estesa, etc. Vivendo in questa descrizione lo sguardo della «coscienza-io» è diretto alla cosa (immagine del riflettore). Il raggio visivo dell'io si può anche dirigere verso lo stesso comportamento descrittivo. Come se il raggio del riflettore cercasse quest'ultimo e il primo raggio. Ma questa immagine, come tutte, è anche fuorviante: infatti qui non si tratta di un altro riflettore – e quanto descritto sarebbe possibile solamente per mezzo di un secondo riflettore – ma dello stesso io. Quest'ultimo, inoltre, non è diretto, come nell'immagine del riflettore, a qualcosa di oggettivo ma ad un'esperienza vissuta, a qualcosa che è della stessa natura della riflessione. La riflessione fa essa stessa parte della sfera dell'esperienza vissuta, è una «peculiarità fondamentale» della stessa. Il campo dell'esperienza che viene ottenuto nella riflessione, la corrente dell'esperienza vissuta, diventa *descrivibile*. La scienza dell'esperienza vissuta è descrittiva. Ogni scienza descrittiva «ha in sé stessa la propria legittimità»[4]. L'esperienza vissuta «percezione», l'esperienza vissuta «ricordo», «rappresentazione», «giudizio», l'esperienza vissuta del tu, l'esperienza vissuta dell'io, l'esperienza vissuta di lui, l'esperienza vissuta di noi, l'esperienza vissuta di voi (tipi del-

[1] EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Erstes Buch=Ideen I], in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», hrsg. v. E. Husserl, Bd. 1, Halle 1913, p. 150 (tr. it. di G Alliney: E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, Torino 1950, p. 239).

[2] *Ivi*, p. 144 [tr. it., p. 231].

[3] *Ivi*, p. 145 [tr. it., p. 232].

[4] *Ivi*, p. 139 [tr. it., p. 233].

l'esperienza vissuta di persone) diventano così descrivibili. Le esperienze vissute non vengono spiegate psicologicamente, ricondotte a processi fisiologici, a disposizioni psichiche. Non vengono formulate ipotesi a loro riguardo ma viene tirato fuori con un semplice misurare ciò che è nelle esperienze vissute come tali (nel modo in cui abbiamo già fatto nel caso delle due esperienze vissute descritte).

Questo metodo della descrizione riflessiva oppure della riflessione descrittiva è forse in grado di indagare la sfera dell'esperienza vissuta, di renderla scientificamente palese? Nel rivolgere lo sguardo riflessivamente facciamo di un'esperienza che prima non era osservata ma semplicemente – senza riflessione – vissuta, una esperienza vissuta *«osservata»*. La osserviamo. Nella riflessione ce l'abbiamo presente, siamo indirizzati verso di essa, la rendiamo oggetto, oggetto in generale. Il che significa che nella riflessione ci comportiamo teoreticamente. Ogni comportamento teoretico, abbiamo detto, è devitalizzante. Ciò appare in un senso eminente nelle esperienze vissute. Esse non vengono vissute più nella riflessione ma, questo è il suo senso, osservate. Noi additiamo l'esperienza vissuta e la tiriamo *fuori* dalla vita immediata dell'esperienza; diamo una zampata, per così dire, nella corrente fluente delle esperienze vissute e ne agguantiamo una o più di una, cioè «riduciamo alla calma la corrente», per dirla con Natorp[5], il quale finora è il solo ad aver avanzato obiezioni scientificamente rilevanti alla fenomenologia (Husserl stesso non si è mai espresso in proposito).

La corrente dell'esperienza vissuta, ridotto alla calma, diventa una serie di oggetti pensati singolarmente. «Questa riflessione esercita sull'esperito necessariamente un effetto analitico, per così dire di sezionamento o di separazione chimica»[6]. Se, per quanto riguarda le esperienze vissute, è in genere possibile impossessarsene conoscitivamente, un comportamento teoretico diventa imprescindibile. Anche le stesse esperienze vissute teoretiche sono concepibili solo teoreticamente. La teoria della conoscenza non significa nient'altro che una strutturazione teoretica.

[5] P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, cit., I, pp. 190 s.
[6] *Ivi*, p. 191.

Infatti, quanto al carattere teoretico, la pretesa della fenomenologia di voler essere mera descrizione non cambia propriamente. Anche la descrizione procede con concetti; essa è un *tradurre* qualcosa in universalità, essa è «sussunzione» (Natorp); essa presuppone già una determinata costituzione dei concetti ed è perciò «astrazione» (Natorp) e teoria, cioè «mediazione» (Natorp). La descrizione non è qualcosa di immediato, essa ha un rapporto necessario con la conoscenza nomologica. La descrizione è impensabile senza una spiegazione che ne sia alla base. La descrizione come conoscenza dei fatti è già oggettivante, e come tale essa ha valore solo in quanto è «preparatoria» per la conoscenza nomologica (spiegazione)[7]. Essa «in tutte le circostanze è un concepire con le parole [...] Ogni espressione verbale è una generalizzazione, una espressione di e per l'universalità. Il concetto, però, è il veicolo logico dell'universalità»[8]. Non c'è dunque nessuna speranza di opporsi alla teoretizzazione se si vuole fare delle esperienza vissute l'oggetto di una scienza, il che significa nel contempo: non c'è nessuna comprensione immediata delle esperienze vissute.

Cerco di seguito - senza un preciso riferimento a Natorp - una prosecuzione dei problemi sul terreno della fenomenologia. La critica di Natorp e le sue proprie concezioni positive sono così difficili e peraltro sono sorte così tanto a partire dalla posizione fondamentale della scuola di Marburg che qui non oso discuterle per esteso. Il nostro problema del teoretico è emerso da collegamenti più nascosti ed abbiamo già visto che perfino l'idealismo critico non lo vede. È l'intero tipo scientifico della scuola di Marburg che viene insomma recepito nell'ambito del nostro problema cosicché posso considerare qui le obiezioni di Natorp proprio in quanto esse derivano dal punto di vista del teoretico. Ma è solamente la direzione nella quale si muove la soluzione di Natorp - ed egli stesso non ha fatto di più - che deve essere qui caratterizzata.

Dunque, dice Natorp, si può dare solo un concepire *mediato*, ed è uno dei più difficili problemi l'accertare il metodo di

[7] *Ivi*, pp. 189 s.
[8] Nicolai Hartmann, *Systematische Methode* [Metodo sistematico], in «Logos», 3 (1912), p. 137.

questa comprensione mediata delle esperienze vissute, della genuina soggettivazione (della «oggettivazione» del soggettivo). La fenomenologia, con la sua idea che la coscienza, le esperienze vissute siano assolutamente rinvenibili come dati, sottosta ad uno scambio tra un'esigenza e l'unico modo possibile della sua realizzazione[9]. L'*esigenza* – ciò che viene richiesto come scopo della conoscenza – è l'«assoluta» presentazione delle esperienze vissute, analogamente a quella degli *oggetti*. Ma questo non significa che essa sia anche «assolutamente» raggiungibile, immediatamente, ma solo nella mediazione e attraverso la mediazione (doppio significato di «*assoluto*»). Ogni oggettivazione si compie attraverso la coscienza, vale a dire attraverso ciò che è «soggettivo». Natorp dà al problema già una certa piega. L'oggettivazione è determinazione, il soggettivo è il determinante stesso; esso c'è, «al di qua di ogni determinazione»[10]. *Ma è anche al di qua di ogni possibile determinabilità?*

b) La ricostruzione come momento caratteristico del metodo. Soggettivazione e oggettivazione

Come va determinato a sua volta quello che per essenza è solo determinante? Si indica in genere l'autocoscienza come riflessione (riflettore: specchio). Le esperienze vissute, attraverso l'analisi riflettente, vengono attaccate, trasformate, deformate. Come sarebbe se si potesse rendere reversibile questo attacco parcellizzatore? Se ci fosse a disposizione una simile possibilità, un metodo della reversibilità, un mezzo dell'assopimento dell'influenza parcellizzatrice dell'analisi, non dovrebbe forse essere possibile una conoscenza dell'immediato in un senso genuino, sia pure mediato?

Infatti Natorp ritiene che ciò sia «in un certo senso possibile». La complessione del soggettivo, la quale, per mezzo dell'analisi, era stata scomposta nelle sue singole componenti, per mezzo di questo nuovo metodo dovrebbe potersi determinare «così

[9] Cfr. P. NATORP, *Husserls «Ideen zu einer reinen Phänomenologie»* [Le «Idee per una fenomenologia pura» di Husserl], in «Logos», 7 (1917-18), pp. 236 ss.

[10] P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., I, p. 191.

come era data prima dell'analisi»[11]. E cioè, quanto più coscientemente si approfondisce l'analisi, quanto più essa penetra per così dire nella complessione scomponendola e rompendola, emergono tanti più dettagli e tanto più grande diventa così il numero delle possibili relazioui reciproche tra questi dettagli. Tra questi, intesi come punti di riferimento, possono correre sempre più linee di collegamento. L'interpretazione, con questa differenziazione accresciuta e che si accresce, diventa essa stessa più unitaria e determinata, più chiusa, più completa. Così «della vita originaria della coscienza» si può «recuperare teoreticamente»[12] sempre di più. Il finito della complessione distrutta viene ricondotto all'infinito dei suoi rapporti reciproci, il *discreto* dei punti al *continuo* delle linee di collegamento. «Pensare punto per punto – *discrezione* – e pensare la totalità, la completezza della serie, in virtù della totalità dei punti – *continuità* –, entrambi sono uno, sono l'unità «sintetica»»[13].

In questo modo si può già scorgere un momento caratteristico di questo nuovo metodo. L'analisi non è fine in sé, non è lo scopo ma solo un *mezzo*, stazione di passaggio verso lo scopo genuino della «concretizzazione». Il risultato di questa è poi una determinazione veramente raggiungibile (è passata attraverso l'analisi). Ciò che prima si è distrutto viene ripristinato, l'intera complessione «*ricostruita*».

Il metodo della comprensione scientifica della coscienza, del soggettivo, è il metodo genninamente filosofico-psicologico, è la «ricostruzione». Questo metodo della soggettivazione – anche questo si può comprendere ora senza difficoltà – non è *pre-ordinato* al metodo della oggettivazione ma *post-ordinato*.

Già per la coscienza naturale, primitiva, sono dati innanzitutto gli oggetti, gli oggetti della conoscenza. Alla datità della *conoscenza* degli oggetti si affianca solo relativamente tardi la riflessione. La sfera dei fenomeni, nella quale e attraverso la quale si costituiscono gli oggetti, resta per lungo tempo uascosta

[11] *Ivi*, p. 192.

[12] *Ibidem*.

[13] P. NATORP, *Bruno Bauchs «Immanuel Kant» und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus* [L'«Immanuel Kant» di Bruno Bauch e il perfezionamento del sistema dell'idealismo critico], in «Kantstudien», 22 (1918), p. 437.

al di qua di ogni considezione diretta oggettivamente agli stessi oggetti. La considerazione – ossia la conoscenza scientifica nella sua forma autentica – procede in modo assolutamente «costruttivo»[14]. In questa costruzione si perviene ai «concetti» scientifici, che determinano l'oggettività. Oggettivando, la scienza fornisce all'esperienza il suo oggetto. Quanto più chiaramente sono messe in luce le singole tappe e i singoli passi di questa conoscenza scientifica che crea l'obiettività, quanto più coscientemente si presenta nella sua struttura questa oggettivazione e quanto più viene effettuata con tale coscienza, tanto più sicuramente e facilmente si produce allora, nella direzione contraria, il ripristino del fenomeno, dal quale, attraverso gli stadi della oggettivazione, era stata creata la oggettività oggettuale.

Anche le rappresentazioni ordinarie e le conoscenze prescientifiche sono già oggettivazioni, «anche se in genere con dei contorni meno rigorosi e sicuri»[15] – contorni, cioè, della concettualità; queste concezioni volgari si distinguono solo gradatamente dalla genuina oggettivazione scientifica. Anche la coscienza estetica, quella etica e religiosa sono oggettivazioni; esse hanno la pretesa ad una legalità oggettiva. Particolarmente al livello delle grandi civiltà esse tendono verso una oggettività universalmente valida, un ideale che perdura, anche se non viene già raggiunto. Il più alto grado di coscienza e di analisi degli stadi della oggettivazione viene raggiunto nella filosofia, più esattamente nelle scienze filosofiche della oggettività, logica, etica, estetica, filosofia della religione. A partire da questo essere-oggettivato e dai passi, dalle stazioni esibite e scomposte analiticamente, deve ora *essere ottenuto per inversa deduzione il fondamento soggettivo*[16]. La psicologia filosofica non è dunque il *fondamento* della logica, etica, ..., ma solamente la loro *conclusione* e il loro perfezionamento scientifico.

Più esattamente sono due le cose da tener ferme: 1. la corrispondenza esatta tra i compiti della oggettivazione e della soggettivazione, 2. il carattere *fondante* della *oggettivazione per* la

[14] Cfr. quanto detto più sopra sull'idealismo costruttivo.

[15] P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit. I, p. 196.

[16] *Ivi*, p. 193.

soggettivazione. In altre parole, non può essere ricostruito nulla che non sia stato già prima costruito[17]. Oggettivazione e soggettivazione non indicano dunque niente altro che due diverse direzioni del cammino conoscitivo: dal fenomeno all'oggetto e dall'oggetto al fenomeno. Non sono diversi ed eterogenei ambiti fattuali nel quadro della coscienza ma solamente due diversi sensi di direzione, il + e il - della conoscenza: «Un qualcosa, un oggetto mi appare: ne ho coscienza, queste non sono due cose ma nei fatti una sola»[18], solo due direzioni del cammino unitario della conoscenza. Nella unità della coscienza, attraverso l'unità della sua legalità, si costituisce l'unità della molteplicità della oggettività. Questa relazione fondamentale tra legge, oggetto e coscienza è *l'equazione fondamentale della coscienza*, che Kant ha già portato alla più chiara espressione e che Natorp trova già nell'Idea di Platone e nella sua funzione, il συλλαβεῖν εἰσ ἕν[19]. Il processo della oggettivazione ha il suo fine infinitamente lontano nella unità della oggettività cioè nell'unità della legalità della coscienza. E proprio la legge di questa legalità è il fine infinito dell'opposto cammino della conoscenza, della soggettivazione. Entrambi si incontrano e diventano identici all'infinito. «Il problema del concreto non è niente altro che quello dell'infinito (intensivo)[...] L'aposteriorico si deve piuttosto *produrre* dall'aprioríco allo stesso modo dei singoli elementi della serie che si determinano attraverso la legge, unicamente in rapporto all'intera serie e in assoluto *sono* quel che sono solo per suo tramite»[20]. «Alla datità deve corrispondere un *dare* attivo»[21]. Analogamente «alla matematica, dove il «punto infinitamente lontano» non è fatto di due ma è uno e uno solo per la progressione nella direzione positiva e negativa di una stessa retta»[22]. Assoluta, dunque, è in fondo solo la legalità del metodo della oggettivazione e della soggettivazione, di entrambe le direzioni *della* conoscenza[23].

[17] *Ivi*, p. 200.
[18] *Ivi*, p. 211.
[19] *Ivi*, p. 206.
[20] P. NATORP, *Bruno Bauch*, cit., p. 439.
[21] *Ivi*, p. 440.
[22] P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., I, p. 199.
[23] P. NATORP, *Husserls «Ideen»*, cit., p. 246.

c) Critica del metodo di Natorp

Una trattazione critica organica di questo metodo richiederebbe già una penetrazione nei problemi maggiore di quella che ci è finora riuscita. La nostra interrogazione critica si può muovere solamente nella direzione del nostro problema: l'esplorazione scientifica della sfera dell'esperienza vissuta.

Ci chiediamo: Il metodo della ricostruzione riesce in ciò che deve fare? Più in generale, lo può fare? *No*. Infatti è anch'esso oggettivazione. Va qui contestata l'idea che Natorp abbia anche solo dato ad intendere che il senso del *metodo* sia altro da quello della oggettivazione. Infatti anche la ri-costruzione è costruzione (discrezione e continuità sono in fondo una cosa sola), – ed essere costruttivi è proprio la specificità della oggettivazione – e quindi come tale essa è teoretica. E soprattutto non si comprende come attraverso una teorizzazione mediata, vale a dire una teorizzazione che passa attraverso l'analisi scompositiva, si possa ottenere l'immediato, come esso in generale possa essere raggiungibile. Da dove ricavo difatti il metro di misura per la ri-costruzione? Natorp contesta proprio che l'immediato si possa dare prima di ogni analisi. Come si può determinare la complessione a mezzo della ricostruzione «così come era data prima dell'analisi»[24]? E posto che essa sia determinata, allora l'immediato sarebbe nuovamente oggettivato, dato che ogni determinazione è logica. Ed egli stesso ci chiarisce le cose a riguardo, dato che «la psicologia [è] in un senso logicizzazione, cioè in ultima istanza *fondazione* logica dello psichico»[25]. Non è da temere che la logica diventi per lui psicologia, piuttosto il contrario: la genuina *psicologia* diventa logica. Ciò si accorda con l'ultima idea filosofica unitaria del sistema così come se la rappresenta Natorp, nel senso dell'ultima «inevitabile generalizzazione del problema trascendentale»: la logica «della relazione oggettuale in genere, a partire dalla quale tutti questi indirizzi speciali [logico, etico, estetico, religioso] del conoscere, del porre un oggetto, devono poterne discendere come necessarie irradiazioni»[26]. La più radicale assolutizzazione del teoretico, del logico che sia mai stata

[24] P. NATORP, *Allgemeine Psychologie*, cit., I, p. 192.
[25] P. NATORP, *Bruno Bauch*, cit., p. 434.
[26] *Ivi*, p. 432.

proclamata dai tempi di Hegel. (Indiscutibilmente: connessioni con Hegel: ogni immediato è mediato). Una assolutizzazione che logicizza radicalmente anche la sfera dell'esperienza vissuta e la fa sussistere solamente nella forma logificata della concrezione del *concreto*, il quale ha senso solo in necessaria correlazione con l'astratto: sicché con quella concrezione non si abbandona l'elemeuto logico.

Natorp, peraltro, con questo problema della ultima generalizzazione sistematica del logico, credette di essere in accordo con le tendenze fondamentali della filosofia. (L'idea di Husserl della ontologia formale e della logica come *mathesis universalis* (Leibniz) ha sicuramente delle parentele con la logica generale dell'oggetto di Natorp. In essa non c'è però la rappresentazione sistematica con la quale Natorp vede le cose).

Assolutizzando in questo modo il logico, Natorp può vedere la rappresentazione delle cose solo come uno stadio preliminare e rudimentale di una genuina posizione logica dell'oggetto (nella scienza). Una sfera originale dell'esperienza vissuta, come quella dell'esperienza dell'ambiente, egli ancora una volta la riconoscerebbe – ammesso che la riconosca – come una oggettivazione *elementare* [*rohe*].

Il suo orientamento fondamentale di tipo sistematico, panlogistico, gli impedisce ogni libero accesso alla sfera dell'esperienza vissuta, alla coscienza. Quest'ultima è e resta per lui essenzialmente una coscienza teoretica degli oggetti, e questo in quanto assorbita uella nomologia della costituzione (cfr. tipicamente: l'equazione fondamentale della coscienza).

A partire dalla comprensione della non originarietà del comportamento teoretico diventa manifesto che Natorp, pür con tutto l'acume dell'impostazione problematica, non ha esaurito tutte le possibilità, e che non può nemmeno esaurirle con il suo atteggiamento squisitamente teoretico, cioè con l'assolutizzare la logica. Il suo confronto con la fenomenologia non si avvicina neppure all'autentica sfera dei problemi.

A tutt'oggi lo stesso si può dire più generalmente per tutte le critiche alla fenomenologia. Esse ricavano la loro forza presunta da una posizione già assunta rigidamente, sia questa il punto di vista della filosofia trascendentale oppure quello della psicologia empirica o anche del posthegelismo. Dappertutto si passa sopra alla fondamentale *esigenza della fenomenologia di*

prescindere dai punti di vista. Questo fatto è la prova fondamentale che il significato autentico della fenomenologia non viene compreso. Se manca il giusto atteggiamento di fondo nei confronti della fenomenologia, tutte le obiezioni addotte, per quanto acute e significative possano essere, sono vane.

§ 20. L'esplorazione fenomenologica della sfera dell'esperienza vissuta

Il problema metodologico fondamentale della fenomenologia, la domanda circa il modo della esplorazione scientifica della sfera dell'esperienza vissuta è subordinato al «principio dei princìpi» della fenomenologia. Husserl lo formula così: «*Tutto ciò che si dà originalmente nell'«intuizione» [...] è da assumere come si dà*»[27]. Questo è il «principio dei princìpi» sul quale «non ci deve [poter] ingannare nessuna teoria escogitabile»[28]. Se si intendesse con il principio una proposizione teoretica allora la denominazione non sarebbe congruente. Ma già il fatto che Husserl parli di un *principio* dei princìpi, dunque di qualcosa che precede tutti i princìpi, sul quale non può ingannare nessuna teoria, mostra che esso non è di natura teoretica, anche se Husserl non si esprime in proposito. Esso è l'intenzione originaria della vita verace, l'atteggiamento originario dell'esperienza vissuta e della vita come tali, l'assoluta *simpatia della vita*, identica con la stessa esperienza. Provvisoriamente, cioè provenendo per questa via dal teoretico, nel modo del liberarsi sempre più da esso, *vediamo* sempre questo atteggiamento fondamentale, siamo orientati *nei* suoi confronti. Lo stesso atteggiamento fondamentale è assoluto solo quando viviamo in esso stesso – e ciò non lo raggiunge nessun sistema concettuale per quanto articolato sia, ma solamente la vita fenomenologica nell'accrescimento costante di sé stessa.

Tutto ciò è diviso da un abisso da ogni forma di *logicismo* e nel contempo non ha niente a che vedere con la *filosofia dei sentimenti* e il filosofare geniale. Di questo *habitus* originario del

[27] E. Husserl, *Ideen* I, p. 43 [tr. it., p. 94].
[28] *Ivi*, p. 44.

fenomenologo non ci si può appropriare dall'oggi al domani così come si indossa una uniforme; infatti esso diventa una forma esteriore e conduce all'occultamento di tutti i problemi genuini se lo si possiede in modo puramente meccanico, come una routine.

Il «*rigore*» della scientificità coltivata nella fenomenologia è investito del proprio significato originario da questo atteggiamento fondamentale e non è comparabile con il «rigore» delle scienze subordinate, non originarie. Allo stesso tempo diventa comprensibile perché nella fenomenologia il problema del metodo occupi un posto così centrale come non è il caso in nessun'altra scienza (e per questo l'intero corso si è incentrato in fondo solo sul problema del metodo).

Per il nostro problema emerge dall'atteggiamento fondamentale della fenomenologia una decisiva direzione: non costruire un metodo dall'esterno e dall'alto, né escogitare un nuovo cammino teoretico a mezzo di riflessioni dialettiche. Poiché è solo la fenomenologia che può preservare sé stessa e solamente per mezzo di sé stessa, ogni assunzione di un punto di vista è un peccato contro il suo proprio spirito. E il peccato mortale sarebbe l'opinione che *essa stessa sia solo un punto di vista*.

a) Obiezioni contro la ricerca fenomenologica

Il problema del metodo ci si è presentato nella figura della domanda intorno a una possibile descrizione delle esperienza vissute. L'obiezione più primitiva, ma già sufficiente quanto a pericolosità, si è indirizzata al *linguaggio*. Ogni descrizione è un «comprendere con le parole» – l'«espressione verbale» è generalizzante. Alla base di questa obiezione c'è l'opinione che ogni linguaggio sarebbe in sé già oggettivante, il che significa che, vivendo in un significato, si dovrebbe concepire ciò che è significato *eo ipso* come teoreticamente pensato, dunque la realizzazione del significato sarebbe già come tale una esibizione di oggetto.

A questo pregiudizio indimostrato viene anche accoppiato il preconcetto che la generalizzazione della funzione semantica, il suo carattere di universalità, sia identica con l'universalità teoretico-concettuale del concetto di genere, il che significa che ci sarebbe solamente una universalità teoretica di genere e ogni

significato verbale la conterrebbe, ogni significatività sarebbe in sé stessa già «*pensante*» [«*meinend*»].

Ma i pregiudizi teoretici sono radicati ancora più a fondo: il vedere fenomenologico (la cui natura noi non abbiamo ancora esaminato a sufficienza) viene identificato con il descrivere. Ma non si è ancora affatto accertato se il vedere, l'intuizione, da cui eventualmente si sviluppa una qualunque descrizione, abbia tutt'altro carattere. Anche se la descrizione fosse nessariamente teoretizzazione, non è però esclusa la possibilità che l'intuizione fondante sia di tipo non teoretico – infatti devo comunque prima vedere per poter poi descrivere–, nel qual caso ci sarebbe sempre comunque il problema della formulabilità del visto. Ma entriamo ancora più a fondo nella cosa: l'intuizione fenomenologica è allora un vedere che sta di fronte a ciò che va visto, il quale poi sta (figurativamente) al di fuori di esso? In altre parole, non è già una teoria occulta il marchiare la sfera dell'esperienza vissuta come un dato che deve essere solamente descritto? Esiste poi in generale questa dualità e separatezza di oggetto e conoscenza, di dato (che si può dare) e descrizione? Non cadiamo anche qui preda di un'illusione per mezzo del linguaggio, e proprio del linguaggio teorizzato?

Ma se la ricerca fenomenologica è in generale un «comportamento nei confronti di qualcosa», allora vi è in esso un'ineliminabile oggettualizzazione, un momento assolutamente invincibile di teorizzazione. E se le cose stanno come le abbiamo formulate, utilizziamo in quel caso perfino la forma più elevata della teorizzazione, e questa è già presente nelle unità e nelle connessioni semantiche del linguaggio. Un significato – a meno che non sopprima radicalmente sé stesso – significa in ogni caso qualcosa. Alla fine ha dunque ragione Natorp con l'equazione fondamentale della coscienza, la quale porta proprio ad espressione il carattere teoretico originario di quest'ultima?

b) Caratterizzazione degli stadi di de-vitalizzazione. Il qualcosa pre-mondano e il qualcosa della conoscibilità

Per non confondersi e distorcere così l'atteggiamento fenomenologico dalle fondamenta e continuamente, bisogna rendere evidente una distinzione fondamentale: conosciamo in linea di

massima il processo di teorizzazione o anche di progressiva de-vitalizzazione per quanto riguarda la sua origine e la crescente de-vitalizzazione. Come suo acme ci è apparso finora il carattere del tutto vuoto del qualcosa, che contiene solo formalmente ancora l'oggettuale in genere. In esso ogni contenuto è stato perfino cancellato, nel suo senso manca ogni riferimento a un contenuto mondano, sia pure completamente teoretizzato. Esso è l'assolutamente privo-di-mondo estraneo-al-mondo; è la sfera dove manca il respiro e non si può vivere.

È possibile mantenere questa caratterizzazione degli stadi della de-vitalizzazione e dello sboccare di questo processo nel semplice qualcosa in generale, inteso come acme dello stesso? corrisponde essa al genuino comportamento fenomenologico? Ricordiamoci nuovamente dell'esperienza vissuta del mondo-ambiente: la cattedra. A partire da ciò che dal vissuto nel mondo proprio del mondo-ambiente io progressivamente teorizzo: la cattedra è marrone; il marrone è un colore; il colore è un genuino dato sensoriale; il dato sensoriale è il risultato di processi fisici o fisiologici; i processi fisici sono la causa prima; questa causa, l'oggettivo, è un determinato numero di oscillazioui dell'etere; i nuclei dell'etere si scompongono in elementi semplici consistenti in leggi semplici; tra di essi in quanto elementi semplici sussistono semplici legalità; gli elementi sono ultimi; *gli elementi sono qualcosa in generale*.

Tutti questi giudizi, per quanto riguarda la loro successione temporale, possono essere espressi in un miscuglio privo di regole. Facciamo attenzione, però, al loro significato e osserviamo i collegamenti, i quali vengono determinati dal fatto che un giudizio, per sua natura, ne motiva uno e uno solo di questo insieme; allora apparirà chiaro che la possibile mancanza di regole dei giudizi effettivi deve cedere il posto a un determinato ordine e a una determinata regolarità. Affrontare i singoli motivi e i singoli oggetti della motivazione richiederebbe troppe cognizioni. Ci indirizziamo invece alla conclusione del processo delle motivazioni, alla più alta teoretizzazione. Essa è forse motivata nella proposizione precedente: «gli elementi sono gli ultimi»? Senza dubbio – più profondamente nel suo motivo, e cioè risalendo fino all'esperienza vissuta del mondo-ambiente. Ma avrete sicuramente già da Voi la sensazione confusa che qui c'è qualcosa che non quadra.

Bisogna forse passare attraverso tutti gli stadi motivanti, a partire dalla percezione del marrone, per poter giudicare («potere» secondo la possibilità del senso e della sua realizzazione): «è qualcosa»? Non è vero, invece, che ogni livello teoretizzato di realtà, in relazione ai dettagli di realtà che ne fanno parte, permette il giudizio: è qualcosa? E quest'ultima caratterizzazione teoretica del puro qualcosa cade forse del tutto al di fuori della successione di stadi, nel senso che ogni stadio la può motivare? Nei fatti – oppure in futuro diciamo più esattamente: per essenza – si può rendere evidente che in ogni stadio, secondo il suo significato specifico, c'è la possibilità che il puro qualcosa sia pensabile teoreticamente. Portate la cosa alla sua evidenza completa e nel contempo portate ad evidenza anche il seguente comportamento essenziale: c'è forse in ogni livello il motivo possibile del giudizio: è un colore? In nessun modo! Queste teoretizzazioni sono limitate ad una determinata sfera di realtà. Chiamo ciò: *lo specifico ancoraggio a un determinato livello del processo di de-vitalizzazione*. In rapporto a esso la teoretizzazione formale è evidentemente libera. Da questa situazione emergono immediatamente nuove evidenze:

1. La motivazione per la teoretizzazione formale deve essere *qualitativamente* altra; e quindi

2. essa non fa parte dei contenuti specifici dei diversi livelli di de-vitalizzazione; e quindi

3. la teoretizzazione formale non è nemmeno l'acme, il punto massimo nel processo di de-vitalizzazione.

Ciò che finora sembrava eminentemente teoretico, si dimostra come non appartenente affatto al processo di de-vitalizzazione. In questo modo ci sarebbero due tipi fondamentalmente diversi del teoretico, la cui connessione essenziale rappresenta innanzitutto un grande problema. Solo che le deduzioni sono nella fenomenologia sempre pericolose e anche senza valore finché il loro contenuto non si è mostrato evidente.

Potrebbe anche esserci la possibilità che l'oggettuale formale non abbia in prima istanza affatto una connessione con il processo teoretico, cioè che l'origine della sua motivazione dalla vita sia qualcosa di qualitativamente diverso, di modo che non sarebbe corretto nemmeno il parlare di *tipi* e di differenza di tipi dei processi della possibile teoretizzazione.

Abbiamo detto: *la oggettualizzazione formale è libera*, que-

sto significa: essa non è collegata ai livelli. *Ogni* livello ha in sé la possibilità di essere visto formalmente. La caratterizzazione formale non richiede nessuna specifica motivazione all'interno del processo di teoretizzazione. In questo modo essa non è nemmeno legata alla sfera teoretica, all'ambito oggettuale. L'ampiezza della possibile caratteristica oggettuale-formale è evidentemente maggiore (rimando a quanto già detto prima). L'ambientalità è qualcosa; ciò che ha acquistato valore è qualcosa; la validità è qualcosa; ogni mondanità, sia essa di tipo estetico o religioso o anche sociale, è qualcosa. *Ogni esperibile in generale è un possibile qualcosa, indipendentemente dal suo genuino carattere mondano.* Il senso di qualcosa significa proprio questo: «*esperibile in generale*». L'indifferenza, che è in generale implicita nel qualcosa, rispetto a ogni genuina mondanità e in particolare rispetto a ogni determinata tipologia oggettiva non è in nessun modo identica con l'esser de-vitalizzato e nemmeno con il livello più elevato di questo, della teoretizzazione più sublime. Esso non significa assoluta interruzione del riferimento vitale, nemmeno una espansione della de-vitalizzazione o una constatazione ferma e fredda di un esperibile. Esso è piuttosto l'indice della più alta potenzialità della vita. Il suo senso è nella stessa vita piena e significa proprio che questa non ha forgiato nessuna caratterizzazione genuina, mondana, ma che, sicuramente motivando, la vive nella vita. Esso è il «*non-ancora*», cioè ciò che non è ancora traboccato in una vita genuina, esso è l'essenzialmente *pre-mondano*. Nel significato del qualcosa come dell'esperibile c'è però il momento del «verso», «in direzione di», del muoversi «verso l'interno di un mondo (determinato)» – e questo nella sua intatta «energia vitale».

Il «qualcosa», in quanto pre-mondano in generale, non deve essere pensato nella linea di una considerazione fisiologico-genetica. È un fenomeno fondamentale, che può essere esperito comprendendo, ad es., nella situazione esperenziale del passare da un mondo esperienziale in uno genuinamente altro, oppure in momenti di vita particolarmente intensa; esattamente non, o almeno raramente, in quei tipi di esperienza vissuta che sono fissamente ancorati a un mondo *senza* raggiungere all'interno di questo una alta intensità vitale.

Nel qualcosa, inteso come l'esperibile in generale, non dobbiamo vedere un che di teoretizzato e di radicalmente de-vi-

talizzato ma piuttosto un momento essenziale della vita in sé e per sé che sta in stretto legame con il carattere di evento delle esperienze vissute come tali. È *solo* a partire da questo qualcosa vitale pre-mondano che si motiva il *qualcosa* oggettuale-formale *della conoscibilità*. Il qualcosa della teoretizzazione formale. La tendenza verso un mondo può venire deviata teoreticamente *prima* della sua espressione. Perciò è a partire dall'in-sé del flusso esperenziale della vita che l'universalità dell'oggettuale-formale partecipa della sua scaturigine.

Visto *così*, cioè a partire dal pre-mondano, compreso a partire dalla vita in sé e per sé, l'elemento formalmente oggettuale non è più un ricorso [*Rück-griff*] ma già concetto [*Be-griff*]. Radicale trasformazione del comportamento che comprende l'esperienza. Più tardi bisogna spiegare: *ricorso* (motivazione), *pre-corrimento* (tendenza), *concetto* (oggetto). Pre-corrimento, ricorso («vista»).

Bisogna distinguere dunque nettamente il qualcosa pre-mondano della vita in sé, il formalmente oggettuale che ne – solo da qui? – emerge come de-vitalizzazione, e il teoretico oggettivante. La prima sfera è come tale una sfera che appartiene assolutamente alla vita, le altre solo relativamente , condizionatamente. Esse vivono della grazia di un «se» – se è de-vitalizzato, l'esperito appare così e così, è concepibile in concetti. Dell'oggettivo e del formalmente oggettuale che ne è emerso fa parte in genere questo *fondamentale «se»*; il che significa, concepito come motivazione, il momento comune all'oggettuale formale e alla sfera degli oggetti.

c) L'intuizione ermeneutica

Ora diventa comprensibile come la motivazione dell'oggettuale formale sia qualitativamente altra rispetto a quella dell'oggettivo e come quella rinvia allo stesso tempo ad uno strato fondamentale della vita in sé e per sé. Ciò che è significativo, dunque, l'espressione linguistica non ha bisogno come tale di essere senz'altro un pensare teoreticamente o addirittura in modo oggettivo, ma è originariamente esperienza vissuta, in senso *pre-mondano* o in senso *mondano*.

Le funzioni semantiche pre-mondane e mondane esprimo-

no per natura caratteri di eventi, cioè esse vanno di pari passo (esperendo e esperendo l'esperito) con l'esperienza vissuta, vivono nella vita stessa, e andando insieme sono allo stesso tempo provenienti e sopportano la provenienza in sé stesse. Esse sono pre-correnti e allo stesso tempo ri-correnti, ossia esse esprimono la vita nelle sua tendenza motivata oppure nella sua motivazione tensionale.

L'esperienza vissuta dell'esperienza vissuta – appropriante che si porta con sé – è quella comprendente, è l'*intuizione ermeneutica*, la costituzione fenomenologica originaria del pre- e del ri-correre, dalla quale è escluso ogni porre teoretico-oggettivante, trascendente. L'universalità dei significati verbali significa primariamente qualcosa di originario: mondanità dell'esperienza vissuta esperita in modo vivente.

Ora diventa chiaro l'enigmatico esser presente della determinazione prima di ogni descrizione teoretica. Teoreticamente provengo io stesso dall'esperienza vissuta; da questa viene trascinato anche un che di esperibile con il quale ora non si sa che cosa fare e per il quale è stato solo trovato il comodo titolo di irrazionale.

Problema dell'eterotesi, della negazione. Motivazione – motivato – e motivo. La vita è storica; nessuna frammentazione in elementi essenziali ma connessione. Il problema del fornire il materiale non è genuino ma emerge solo dalla teoria.

Fenomenologia
e filosofia trascendentale dei valori

Semestre estivo 1919

Introduzione

a) Princìpi direttivi del corso

Carattere generale del nessun confronto sistematico, complessivo e compiutamente descrittivo dei due punti di vista e sistemi. (Ciò produrrebbe o un semplice surrogato, che non può essere paragonato all'originale, oppure un'immagine unilaterale che resterebbe priva di valore e che andrebbe a infoltire il numero di quelle che già ci sono).

Scopo: problemi concreti che emergono dalla tendenza centrale della problematizzazione e che si raggruppano intorno ad un concreto problema fondamentale. Il giudizio come riconoscimento (in generale: intenzionalità, tendenza dell'esperienza vissuta e questione dei limiti del contenimento dei valori nelle tendenze teleologicamente interpretate!).

Presa in considerazione di indagini di principio che debbono precedere ogni serio confronto di «punti di vista» (cioè debbono superarli e mostrarli come superflui).

Tre gruppi di problemi:

I. Il problema dei valori	Sistema (III)	Riconduzione
II. Il problema delle forme[1]	dell'idealismo (II)	al fenomeno
III. Il problema del sistema	teleologico (I)	della motivazione

[1] Da intendersi come problema eidetico di essenza, senso e contenuto. Cfr. EMIL LASK, *Die Lehre vom Urteil* [La dottrina del giudizio], Tübingen 1912, p. 118. Insieme a ciò il problema del mondo e dell'esperienza vissuta (il teoretico) e le sue genuine posizioni! Fenomeno della significatività in generale.

Innanzitutto si tratta di ottenere una determinazione di questi problemi, cioè di ricondurli ad una visione originaria fenomenologica (*vita in sé e per sé*). *Introduzione storica*: motivazione storico-spirituale e tendenza delle tre idee problematiche.

I. Dopo il regresso sempre crescentedell'idealismo speculativo[2] minacciava come reazione la assoluta cosalizzazione dello spirito in cose, corpi, movimenti e processi. Ogni metafisica dell'essere veniva considerata come una ricaduta. Allo stesso tempo si riconosceva, in parte ancora sotto l'influenza dell'idealismo tedesco, l'impossibilità di un qualche orientamento metafisico, non cosale, non sensibile.

Lask scoprì nel dovere e nel valore, limite estremo della possibile esperienza vissuta, *il* mondo, che è metafisicamente non-cosale, non sensibile, caparbiamente speculativo, piuttosto effettivo.

Questa convinzione fondamentale (che fonda nel dover essere ciò che è) rendeva possibile una visione del mondo, una armonizzazione della scienza (scienza naturale) e della vita spirituale: allo stesso tempo introduceva un nuovo punto di vista nella considerazione di problemi scientifico-filosofici, il quale poi rende possibile comprendere l'incipiente rinnovamento di Kant e condurlo a un'interpretazione unitaria, basata su una visione del mondo (normalità – metodo teleologico).

Lo sviluppo della moderna filosofia dei valori procede poi in due correnti principali: nel senso di una sempre maggiore immissione ed elaborazione del concetto di valore all'interno del trascendentale e, viceversa, di una sempre più consapevole formulazione di tipo trascendentale del problema dei valori. Entrambe le correnti emergono dal concetto di valore e cioè sono storicamente determinate come tali: 1. attraverso i rinnovati *problemi teoretici* (saggio di Windelband sul *Giudizio negativo*, nei *Preludi*; Rickert, *Definizione* e *Oggetto*[3]), 2. attraverso il subentrare della «storia» come problema filosofico nella coscien-

[1] Premettere una considerazione della filosofia trascendentale di Kant e un accenno all'impostazione originariamente kantiana della problematica trascendentale; teoria sul problema teoretico (scienza matematica della natura).

[3] W. WINDELBAND, *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus* [Filosofia della cultura e idealismo trascendentale](1910), in *Präludien*. cit., Tübingen 1915 vol. II, pp. 286 ss.; H. RICKERT, *Zur Lehre von der Definition* [Per la dottrina della definizione], II edizione migliorata, Tübingen 1915; H.

za filosofica (Dilthey: decisiva distinzione, con la quale influenza il *Discorso* per il rettorato di Windelband[4]; Rickert, Lask, Fichte). Il teoretico come valore in Rickert, categorie come valore e forma in Lask, laddove Windelband non concepisce il teoretico in termini di valori.

II. Nel corso di una comprensione sempre più esatta del problema dei valori e sotto l'influenza del neokantismo della scuola di Marburg e delle *Ricerche Logiche* di Husserl[5], la problematica dei valori ha sperimentato un crescente inserimento nel trascendentale. Questo carattere sempre più preciso del problema delle forme (Lask, *Logica* e *Giudizio*, a cui sono da comparare le singole edizioni de *L'oggetto della conoscenza* di Rickert[6]), la considerazione trascendentale della forma, conduce al problema delle divisioni categoriali in ambiti. Gli sforzi storico-filosofici che culminano nella filosofia della cultura, comportano la necessità di una totalità culturale e della sua possibile interpretazione globale. L'interpretazione dimostrata come possibile solo nell'insieme e attraverso l'insieme dei valori culturali; la sua connessione, il suo ordine gerarchico diventa un problema.

III. Le problematiche toeretico-trascendentale e storico-filosofica confluiscono in quella della *sistematica*, del sistema dei valori (Lask, *Logica*, conclusioni[7]; la concezione del logos di Rickert e i suoi limiti; Münsterberg dirozzato). La sistematica stessa si muove in prossimità della eterotesi hegeliana che viene anche vista nella sfera teoretica degli oggetti: forma – contenuto – duplicità. Verso la sistematica spinge in generale il bisogno sistematico della filosofia di quest'epoca, il sorgente neohegeli-

Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* [L'oggetto della conoscenza], Freiburg i. Br. 1892

[4] W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Straßburger Rektoratsrede) [Storia e scienza della natura (Discorso per il rettorato a Strasburgo)], 1894, in *Präludien*, cit., II, pp. 136-160 [tr. it. di S. Barbera e P. Rossi, in *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, Torino 1977, pp. 313-332].

[5] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. I, *Prolegomena zur reinen Logik* [Prolegomeni alla logica pura], II edizione rielaborata, Halle 1913 [tr. it., *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Milano 1968].

[6] E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [La logica della filosofia e la dottrina delle categorie], Tübingen 1911; E. Lask, *Die Lehre vom Urteil* [La dottrina del giudizio], Tübingen 1912; H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* [L'oggetto della conoscenza], 1892, 1904[2], 1915[3].

[7] E. Lask, *Logik*, cit., pp. 271 e ss.

smo, il voler uscire dalla «parcellizzazione e dalle scienze singole» (cfr. anche la tipica approssimazione al sistema di Simmel). Comunque, solamente in una sistematica ricomposta a partire dalla parcellizzazione.

L'influenza storica della filosofia dei valori ha avuto come conseguenza una forte accentuazione del concetto di valore in tutte le sfere della vita, una diffusione dell'assiologico analoga a quella della teoretizzazione, in parte anche un dominio di entrambe in una compenetrazione in vari modi configurata.

Le motivazioni storiche delle tre idee problematiche fanno comprendere la filosofia dei valori nel suo forte condizionamento attraverso il *XIX secolo*. La convinzione fondamentale del primato del valore è così generalizzata che essa si può mantenere assumendo diverse influenze e diversi indirizzi problematici, cosicché apparentemente scompare ogni carattere sincretistico della filosofia dei valori.

Non importerebbe nulla se l'originalità di questa filosofia si risolvesse in niente, purché essa abbia posto problemi genuini e li abbia risolti con mezzi genuini. Infatti l'originalità vale certamente ancora per molti come criterio del significato e dell'insignificanza di una filosofia: le cosiddette considerazioni storiche dei diversi sistemi, la loro breve durata, il loro carattere come espressione tipica di una personalità, di un'epoca – gli atteggiamenti non scientifici nei confronti della storia hanno sempre bisogno di simili valutazioni. Decisiva, però, non è l'originalità della concezione del mondo e del sistema ma l'*originalità* dei problemi scientifici. L'una non include né esclude l'altra. Non la novità nella sintesi dei problemi e nell'ordine dei punti di vista decisivi, ma l'originalità dei problemi stessi nel loro significato immanente, questo è decisivo!

Così potrebbe succedere che, rispetto alla filosofia dei valori, non solamente scomparisse l'originalità (in quanto pur sempre accorta recezione e accorta combinazione di opinioni in parte genuine: Dilthey, Brentano), ma che essa apparisse come del tutto assente nel senso che, ed è questo che è poi scientificamente decisivo, non solamente si mostrasse che l'originalità non è presente *fattualmente* ma che è anche *impossibile*. È il perché di questa impossibilità, la motivazione della mancanza di una genuina problematica scientifica che bisogna comprendere, il che diventa fattibile solamente nella concreta analisi del problema come tale.

Il generale, il metodologico all'inizio! *La fenomenologia e il metodo storico*; la loro assoluta unità nella purezza del comprendere la vita in sé e per sé (cfr. al contrario la concezione della filosofia della storia della scuola di Marburg oppure la *Filosofia dell'antichità* di Hönigswald[8]).

Per potersi assicurare una genuina comprensione il confronto scientifico-fenomenologico con una filosofia che ha già acquisito la sua specifica conformazione nella storia dello spirito deve comprendere due compiti: in primo luogo deve riuscire nella comprensione della motivazione storica, della storia dello spirito per la conformazione storicamente fattuale del tipo – e deve poi cercare di comprendere questo tipo nella genuinità della sua problematica.

È un'illusione ritenere che i due modi di considerazione siano diversi, che cioè uno sia storico e l'altro sistematico. Dato che non c'è né un genuino comprendere storico senza risalire alle motivazioni originarie, né in generale è scientificamente possibile un sistema come tale, il che significa: dato che l'intera separazione tra storico e sistematico che oggi domina ancora tutta la filosofia non è genuina, si può mostrare positivamente che il confronto storico-fenomenologico rappresenta un metodo unitario-identico, originario della ricerca fenomenologica.

Qualche osservazione di carattere generale sulla critica filosofica: è implicita nell'essenza della critica fenomenologica che essa non può mai essere negativa, una messa in rilievo di incoerenze e di inconcludenze, di contraddizioni e di deduzioni fallaci. Non è invece un controsenso il separarsi e il contrapporsi da un punto di vista teoretico-logico, l'uno contro l'altro, ma è contro il senso della pre-datità e della datità possibile che va ogni dialettica teoretizzante.

Criterio fenomenologico: tutti i succitati predicati non fanno parte dell'ambito dei criteri fenomenologici. Criterio fenomenologico è solamente l'evidenza comprendente e il comprendere evidente di esperienze vissute, della vita in sé e per sé nell'eidos. La critica fenomenologica non è contrap-porre, addurre contro-prove ma la proposizione da criticare viene compresa rispetto al *dove* essa riceva il suo significato. La critica è il positivo ascolto delle

[8] Richard Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums* [La filosofia dell'antichità], München 1917.

motivazioni genuine. Le motivazione non genunine non sono affatto motivazioni e si possono comprendere come non genuine solo a partire da quelle genuine. Il fenomenologicamente genuino si mostra esso stesso come tale, non ha bisogno a sua volta di un criterio (teoretico).

Assoluta riambientazione quanto alle pretese e alle attese scientifiche. È decisiva la qualità e l'intensità del comprendere. Sono secondarie la quantità, la complicatezza, la compiutezza e l'ordine dei paragrafi. Ciò non aiuta in nessun modo; inibisce solo la mobilità delle esperienze comprendenti.

Conversione nella sensibilità per l'assolutezza delle evidenze originarie. Sprofondarsi nella assenza di bisogni quanto a dimostrazioni, motivi e chiarimenti teoretici a partire dal sistema. *Ridistribuzione e nuova ripartizione dei doveri di dimostrazione.* Non trascurare il subentrare delle evidenze. Ogni argomentare che appesantisce e ritarda con obiezioni nella fenomenologia è privo di finalità, e non solo: è anche contro il suo spirito.

Nella fenomenologia tutto l'*interrogare* non è costruttivo, concettualmente deduttivo e dialettico, ma scaturisce dal che cosa [*Was*], dal *quale* dei fenomeni e vi si indirizza; nessuna *domanda puramente concettuale*, che sta per aria ed è infondata!

b) Sull'intenzione del corso

La giustapposizione di fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori – nell'annuncio del tema ancora neutrale, indifferente quanto alla presa di posizione – esprime solo imprecisamente l'autentica intenzione del corso: questo, concepito concretamente, mira a una critica fenomenologica della filosofia trascendentale dei valori.

Non si tratta dunque di un mero e forse anche interessante contrasto di un *«punto di vista»* filosofico con un altro, del servirsi di un «indirizzo» contro un altro. Ogni filosofia dei punti di vista di qualunque provenienza e competenza dovrà mostrarsi piuttosto come una pseudo-filosofia tramite un radicalismo senza riserve nella posizione della domanda, e ciò avverrà in modo tale che, nel dimostrarlo, ci spingeremo fino all'autentico strato originario della genuina problematica e metodologia filosofica. La critica genuina è sempre positiva – e proprio la critica fenome-

nologica, se è fenomenologica, può essere *in linea di principio* solamente positiva. Essa supera e rigetta le impostazioni problematiche false, confuse, e solo per metà chiarite semplicemente *indicando* la genuina sfera problematica. Essa rinuncia al rintracciare affaccendato di disarmonie logiche nei singoli sistemi, all'agguantare a tentoni le cosiddette contraddizioni interne, al rigettare singole discordanze nelle teorie.

Si tratta dei princìpi di ogni vita spirituale e della visione [*Einsicht*] dell'essenza di ogni principialità. Ciò significa allo stesso tempo: la critica fenomenologica, il cui fine positivo è il vedere e il portare-a-vedere le origini autentiche e veraci della vita spirituale in quanto tale, si metterà in moto solamente verso quelle concezioni filosofiche che hanno la proprietà di condurre a genuini campi problematici una volta che le si esamina da un punto di vista critico-fenomenologico.

Un simile confronto diventa perfino un dovere scientifico nei riguardi di una filosofia che si basa su un lavoro serio e che avanza pretese di scientificità, essendo essa contemporaneamente convinta di proseguire le grandi e imperiture tradizioni di Kant e dell'idealismo tedesco nelle loro tendenze viventi. Un confronto con essa diventa un confronto con il XIX secolo come tale. Insieme alla scuola di Marburg la filosofia trascendentale dei valori fa parte degli indirizzi più significativi del presente. Essa viene anche designata come scuola del Baden o di Freiburg, ciò che era ancora vero prima del 1916, quando Windelband insegnava a Heidelberg e Rickert – suo allievo e fondatore sistematico della filosofia dei valori – insegnava qui[9].

Poiché ha un significato decisivo per ogni indagine fenomenologica il comprendere i motivi tangibili, genuini di un problema, allora, al fine di prendere una posizione critica nei confronti della filosofia trascendentale dei valori, si impone il compito di portare ad evidenza la problematica di questa nelle sue motivazioni immanenti e interne alla storia dello spirito. Non si tratta di un addebbitare e di un sommare le cosiddette «influenze storiche» ma di un comprendente...[10]

[9] Heidegger si riferisce naturalmente a Freiburg, dove stava tenendo in quel momento il corso (n.d.t.).

[10] Il manoscritto dell'introduzione si interrompe a questo punto (nota del curatore tedesco).

Parte prima

Esposizioni storiche del problema

I

La genesi della filosofia dei valori come filosofia della cultura del presente

§ 1. Il concetto di cultura nella filosofia della fine del XIX secolo

Il XIX secolo ha il suo tipico contenuto spirituale e la sua struttura si è tradotta in concetto nel suo ultimo decennio e all'inizio di questo secolo, cioè creando la sua propria e tipica filosofia come concezione del mondo. «I filosofi si comportano come i sistemi culturali da cui provengono»[1]. Il centro di questa concettualità tipica esso si è dato nel concetto di *cultura*.

Ma non che questo concetto sia stato portato a una determinatezza scientifica o perfino a un'evidenza filosofica; piuttosto, come fermento intellettuale cangiante e polivalente, il concetto di *cultura* guida ogni riflessione generale sulla totalità di determinati ambiti della vita e della vita in genere – ed esso ha questo preminente significato funzionale perché si è sviluppato dalle esigenze spirituali del secolo, dal quale viene poi considerato come sufficiente.

Entrambi i momenti del suo significato contenutistico, che si avvicinano immediatamente all'uso corrente di oggigiorno, indicano anche la sua *vera origine*. Il concetto odierno di cultura ha innanzitutto il momento semantico dello *«storico»*. La cultura è un fenomeno storico. Si equiparano perfino i concetti di «popolo incivile» e «popolo senza storia». Il collegamento del concetto di cultura e di civiltà con l'idea di storicità – la conformazione di una cultura è un processo storico – rende compren-

[1] W. WINDELBAND, *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie* [I. Kant. Per il centenario della sua filosofia] (discorso), in *Präludien*, cit., I, p. 145.

sibile il predominio storico del concetto di cultura alla fine del XIX secolo: solo là dove la coscienza storica si è risvegliata può imporsi alla coscienza riflettente l'idea della cultura intesa come processo e fine della formazione della vita e del produrre umano e creativo. Nel rintracciare a ritroso le forze propulsive che hanno provocato il concetto di cultura come elemento cosciente di interpretazione della vita ci vediamo introdotti all'idea di storicità – e si impone la domanda circa la genesi si quest'ultima nella storia dello spirito.

Il concetto storico di cultura contiene in sé stesso come secondo momento significativo, generalmente considerato, quello della *«acquisizione»*, del raggiungimento, della realizzazione di un che di valido – e cioè un raggiungimento significativo, caratteristico, dominante, che conferisce ad un'epoca storica i suoi caratteri, un raggiungimento che ha valore. Come specifica acquisizione si considera, alla fine del XIX secolo, la tecnica e il fondamento teoretico che la rende possibile: *la scienza naturale*. Si parla dell'epoca delle scienze naturali, del secolo della tecnica. È vero che la scienza naturale ha avuto già nel XVII secolo il suo primo periodo di fioritura, il secondo però, nel XIX secolo, non si può comprendere nel suo rinnovato risorgere e nella sua crescente espansione su tutti i comportamenti della vita solamente a partire dall'indisturbata continuità della ricerca e delle scoperte scientifiche.

Che essa sia diventata il vanto di un'epoca e la tendenza della sua coscienza e abbia incarnato l'idea di una *acquisizione* e quindi della cultura, si spiega solamente se, anche rispetto a questo secondo momento, caratterizzato e specificato in modo determinato quanto al contenuto, ci interroghiamo circa la sua genesi nella storia dello spirito. Se si raggiunge una comprensione univoca delle motivazioni storiche delle due determinazioni che appaiono immediatamente del concetto storico di cultura o di civiltà: 1. la coscienza storica, 2. una acquisizione straordinaria, valida (incarnata dalla scienza naturale e dalla scienza basata sull'esperienza più in generale), allora si riesce anche a comprendere la filosofia *tipica* della fine del XIX secolo.

Infatti nella sua filosofia un'epoca deve poter raggiungere la coscienza di sé stessa (si dice). Un'epoca che si vede come creatrice di cultura e produttrice di risultati ha perciò come filosofia una forma di autocoscienza nella quale l'idea di cultura diventa

assolutamente predominante. La sua filosofia è e si autodefinisce *«filosofia della cultura»*. È in essa, dunque, che in misura speciale devono venire ad espressione concettuale e strutturale le forze propulsive della idea della cultura storica e della particolare acquisizione culturale.

Se seguiamo qui le forze propulsive che, a livello della storia dello spirito, sono dietro al dominio assoluto dell'idea di cultura nel XIX secolo e particolarmente le motivazioni dei due momenti messi in rilievo, questo accade per poter ricavare la giusta prospettiva spirituale per la problematica che affronteremo in una nuova indagine. Questa trattazione storico-spirituale, che qui, com'è comprensibile, si deve limitare a ciò che ha delle connessioni con la nostra problematica, non va però considerata, com'è invece normale nelle considerazioni storiografiche preliminari, come una mera introduzione, come il semplice iniziar-ora-da-qualche-parte perché bisogna pur iniziare, ma il comprendere i motivi storico-spirituali è anch'esso *un elemento genuino del preparare e dell'affrontare la critica fenomenologica*. (È vero che qui c'è un nesso essenziale ancora più profondo, il quale ci riconduce all'essenza di ogni ermeneutica fenomenologica. Per i nostri fini è sufficiente, però, l'indicazione di uno stretto collegamento tra la considerazione storica e quella «sistematica» – entrambe sono da superare!).

a) Il concetto storico di cultura. Illuminismo e coscienza storica

Come primo momento contenuto nel concetto storico di cultura del XIX secolo esaminiamo la coscienza storica. Il concetto di cultura in generale risale a molto prima, anche se solamente all'illuminismo (del XVIII secolo). Il significato del termine illuminismo all'inizio non è una categoria storica; esso significa più o meno civilizzazione [*Zivilisation*]. La cultura – *les nations les plus éclairées* – è costituita per P. Bayle, Bossuet, Montesquieu dalle nazioni civili in contrapposizione ai popoli allo stato di natura. L'illuminismo indica infine la cultura tipica del XVIII secolo e il concetto di illuminismo diventa così una categoria metodologica ai fini della caratterizzazione cronologica e storico-spirituale. L'illuminismo elaborò per la prima volta con chiarezza di principio l'idea della storia universale. Ciò significa che non era affatto antistorico ma che aveva un rapporto – sicu-

ramente peculiare – con la storia. Questo rapporto aveva le sue radici nel predominio allora assoluto della scienza matematica della natura e del pensiero razionale in genere. I trionfi del puro pensiero facevano cercare in essi l'ideale dello spirito in quanto tale, al quale deve tendere ogni esperienza dell'umanità. L'illuminismo vedeva sé stesso come il perfezionamento della storia sul cammino che usciva dalla barbarie, dalla superstizione, dall'inganno e dall'assenza d'ordine.

L'ideale universale del pensiero allargò lo sguardo al di là delle nazioni; si concepì la solidarietà dell'umanità e, come senso del suo essere storico, il progresso verso l'illuminismo. Turgot scoprì la legge dei tre stadi nell'evoluzione dell'umanità: quello teologico-mitico, quello metafisico e quello positivo (la legge che più tardi Comte ha posto a fondamento della sua filosofia della storia). Questa considerazione illuministica della storia che risolveva ogni avvenimento storico in nessi, cause e intenzioni concettuali, in finalità concettualmente chiare, che considerava come unità dell'accadere storico l'individuo non come individualità ma come caso singolo della specie, per così dire come atomo storico (così i poeti non venivano valutati come creatori all'interno di un mondo genuino dell'esperienza ma come perfezionatori di un linguaggio che, nella sua finezza e levigatezza, elevava ad un livello superiore la vita pubblica e sociale), usufruiva però di un ricco materiale, che le veniva preparato dalle scienze dello spirito, le quali, nel XVI e nel XVII secolo, avevano raggiunto uno sviluppo libero e naturale.

Anche *Kant* concepiva la storia nel senso dell'illuminismo, e la cultura (dipendente nel suo significato dal livello della coscienza storica) significava formazione e perfezionamento delle caratteristiche, regole e finalità razionali dell'umanità. Con *Herder* la coscienza storica raggiungeva comunque una decisiva illuminazione. Egli provocò questa svolta perché, sotto l'influenza di Hamann, vedeva la realtà storica nella sua pienezza multiforme e irrazionale e sopratutto riconobbe il valore specifico e autonomo di ogni nazione, di ogni epoca, di ogni fenomeno storico come tale. La realtà storica non viene più vista esclusivamente in una linea evolutiva schematico-regolare, razionalistico-lineare che delimita ogni stadio solamente nella misura in cui vi è stata superata la barbarie e si è raggiunta la razionalità. Il fine del progresso non è nemmeno più una felicità e una virtuosità astrat-

te, razionali, ma «ogni nazione porta in se stessa la sua propria intima felicità, come ogni sfera il proprio centro di gravità!»[2]. Si risveglia lo sguardo per singoli centri e contesti di azione qualitativamente originali; la categoria della «specificità propria» diventa significativa e viene applicata a tutte le conformazioni vitali, cioè *queste* diventano visibili come tali. Le intuizioni di Herder ricevettero nel frattempo tanto un ampliamento di contenuto quanto una fondazione filosofica di principio. Schlegel indirizzò lo sguardo alle letterature e alle loro forme storicamente originali e autonome. Iniziava la ricerca sui miti e le saghe. Si imparò a vedere i carmi dei popoli come uno specifico livello di valore dell'essere storico invece di spiegarli semplicemente come barbarie. Niebuhr e Savigny considerarono alla luce di questa nuova impostazione la storia degli Stati e del diritto. Schleiermacher vide per la prima volta la natura e il valore propri della comunità e della vita comunitaria e la specificità della coscienza comunitaria cristiana, scoprì il cristianesimo primitivo e influenzò in misura decisiva i lavori giovanili di Hegel sulla storia della religione e indirettamente la peculiare sistematica filosofica dello stesso, nella quale poi, come al suo culmine, sono confluite le idee decisive del movimento tedesco.

In questo modo giungiamo all'approfondimento a cui furono sottoposte le idee di Herder da parte della filosofia. Kant sta sulla linea di demarcazione tra illuminismo e idealismo tedesco, è colui che ha portato a compimento nel modo più conseguente e profondo l'illuminismo e che perciò è stato in una certa misura anche chi lo ha superato. Lo spostamento del baricentro di tutta la problematica filosofica nella coscienza, nella soggettività, nell'io dell'appercezione trascendentale, della ragione teoretica e pratica e del giudizio, ha fornito l'impulso alla metafisica dell'io di Fichte e Schelling. L'elemento storico, nella sua ricchezza e specificità individuale, viene ora visto a partire dall'azione creativa del soggetto - valore autonomo della persona. Lo sviluppo storico è quello della coscienza e dello spirito. È in essi che vanno scoperti i passi originari dell'evoluzione spirituale. Sorge

[2] JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Berlin 1991, vol. 5, p. 509 [tr. it. *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, a cura di F. Venturi, Torino 1971, p. 38].

l'idea dei motivi e degli stadi evolutivi (fenomenologia) dello spirito e della dialettica storica della ragione. Il cosiddetto panlogismo di Hegel ha la sua origine nella coscienza storica e non è affatto una conseguenza di una mera teoretizzazione radicale del teoretico! A fianco a questa evoluzione filosofica della coscienza storica corre l'ulteriore edificazione della ricerca storiografica empirica, la fondazione della filologia, della linguistica comparata, della storia ecclesiastica critica, della psicologia dei popoli e dell'etnologia.

Ranke inizia i suoi lavori; e il comprendere mondi storici, il darsi alla loro ricchezza e al loro movimento hanno raggiunto la perfezione. Egli evita ogni dialettica speculativa e tende verso il luogo centrale reale e di contenuto della narrazione della storia del mondo nel suo genuino contesto storico-universale, e diventa in questo modo un orientamento direttivo per il futuro. Con l'accumularsi di sempre nuovo materiale empirico della vita storica, acquista valore primario il suo dominio attraverso l'esperienza. Scompare la capacità di comprensione tramite connessioni di idee e costruzioni di princìpi filosofiche, in parte a causa anche della stessa filosofia. Gli stessi filosofi – Trendelenburg, Erdmann, Zeller, K. Fischer – si gettano sulla *storia*, sulla realtà tangibile. Una irritazione per l'insufficienza e la stravaganza di ogni speculazione attraversa il mondo spirituale. L'entusiasmo speculativo di uno Schelling nella filosofia della natura produce nell'ambito delle scienze naturali la stessa reazione, l'allontanamento dalla filosofia e lo sprofondamento nell'*esperienza*, nella realtà tangibile. Il miscuglio di problemi sociali ed economici conduce la vita completamente al livello dell'esperienza e delle occupazioni pratiche.

b) La cultura come acquisizione e prestazione

La coscienza che fa esperienza storica concepisce il mondo storico – di cui fa parte anche il proprio presente – nel suo sviluppo, nella sua motivazione, conformazione e prestazione teleologiche. Un'epoca che è presa da questa coscienza vede il proprio fine vitale nel lavoro sulla realtà, sull'essere reale: nel lavoro che li fa procedere innanzi. L'attuazione di questa coscienza nella conoscenza di ogni tipo e nella prassi di ogni forma rende per un certo tempo non bisognosi di «grilli» filosofici e trascendenti.

Con la motivazione della formazione della coscienza storica, di un momento del concetto di cultura, si è prodotta contemporaneamente quella del secondo momento: l'orientamento moderno della vita verso specifiche prestazioni nell'ambito della vita pratica, esperenziale, la formazione della tecnica in senso lato. L'estinzione della speculazione filosofica, lo scomparire di costruzioni metafisiche hanno rafforzato l'entusiasmo per le scienze basate sull'esperienza, le matematiche come le biologiche (che insieme a questo naturalismo, che, a partire dall'Inghilterra e dalla Francia, ha trovato potenti appoggi, si sia diffusa poi con il materialismo una metafisica del tipo più sfacciato, l'epoca non l'ha percepito come una stonatura, dato che essa stessa era prigioniera del materialismo).

§ 2. L'impostazione del problema assiologico. Il superamento del naturalismo con Lotze

Nella misura in cui, a metà del secolo, la filosofia non si inaridiva naturalisticamente o non si muoveva in un'indagine storiografica della propria storia, per altro pregevole e in parte fondamentale (sotto il decisivo influsso di Hegel), essa giocò – in alcune filosofie caratterizzate da un teismo speculativo (Weiße, Ulrici tra gli altri), non molto forti concettualmente ma genuinamente indirizzate a livello dell'esperienza vissuta – un ruolo tutto sommato poco influente. Era in quella situazione storico-spirituale la ragione del perché una problematica filosofica originaria, radicale si dovesse liberare con difficoltà e acquisire una forza spirituale d'urto solamente un poco alla volta. Il filosofo che ha vissuta questa liberazione come necessaria e che ha cercato di metterla in pratica è stato *Hermann Lotze*.

Per lui si trattava di mostrare che l'assoluta cosalizzazione dello spirito che aveva provocato il naturalismo, la riduzione di ogni essere ad un avvenimento corporalmente materiale, cosale, a materia ed energia, il rigetto di ogni sentire di principio, erano errori di principio e questo senza ricadere nella vecchia metafisica ontologica, precritica e nemmeno in quella idealistica appena trascorsa.

Positivamente ciò significa: lo scoprimento di una sfera non empirica, non naturale, non esperenziale, di un mondo non sen-

sibile, e che allo stesso tempo, con tutta la sua non sensibilità, evitasse la sovrasensibilità cattiva e stravagante, in fondo parimenti naturalistica, della vecchia metafisica.

L'eminente difficoltà di tale compito in tale situazione della storia dello spirito, situazione che noi siamo a malapena capaci di percepire originariamente, si esprime nel fatto che Lotze ha risolto il problema solo nella impostazione della sua effettiva soluzione (in linea di principio) e che ha bensì raggiunto intuizioni decisive, ma che non è stato mai al sicuro dalle ricadute in una metafisica speculativa, teologica, oppure da un'esclusiva messa in rilievo della realtà naturale.

Per questo motivo non si profilò chiaramente e univocamente una metodologia filosofica, per questo l'orientamento cosiddetto «sistematico» rimase oscillante, cioè egli si spaventava del sistema e poi vi tendeva nuovamente. Egli non raggiunse né la comprensione della intima impossibilità di un sistema della filosofia scientifica, né ebbe la disinvoltura necessaria nei confronti dei mondi dell'esperienza vissuta per catturarli e forzarli in un sistema di visione del mondo. Per la filosofia si è trattato certamente di un «ibrido», ma comprensibile nella sua fertilità e nelle sue deformazioni non appena vengono veramente chiarite le sue motivazioni storiche, risalendo all'indietro, e le sue tendenze ed influssi, procedendo in avanti.

Il superamento del naturalismo e allo stesso tempo la prosecuzione su nuovi binari delle tendenze dell'idealismo tedesco riuscirono a Lotze tramite la sua comprensione in termini assiologici dei centrali problemi filosofici, ossia tramite la loro ultima interpretazione in una connessione teleologica. Il problema dei valori come tale Lotze non l'ha visto nella sua pienezza e non ha nemmeno trattato con rigore metodologico tutti i problemi come problemi assiologici. In lui si trovano solo i primi passi su entrambe le questioni (in particolare in *Microcosmo*[3] e nei primi scritti). Ma l'idea del dovere e del valore che irrompe di continuo nei suoi pensieri, l'interpretazione in questa direzione delle

[3] Hermann Lotze, *Mikrocosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie* [Microcosmo. Idee per una storia naturale e per una storia dell'umanità. Tentativo di un'antropologia], II edizione, Leipzig 1869-1872, voll. I-III, [tr. it. (non integrale) a cura di L. Marino, Torino 1988].

idee platoniche, le quali non sono ma in senso verace *valgono*, erano sufficienti per agire fortemente sull'ulteriore evoluzione della filosofia in direzione di un allontanamento dal naturalismo e particolarmente dallo psicologismo. E anche se Lotze non ha visto abbastanza a fondo nei problemi gnoseologici e anche se la base scientifico-naturale della sua formazione lo ha influenzato in permanenza, egli ha però conservato una apertura per l'impostazione problematica dell'*a priori* trascendentale grazie alla sua provenienza dal movimento tedesco. La dottrina, ripresa da Fichte, del primato della ragion pratica intesa come la ragione «che percepisce i valori» [*«wertempfindende»*] è diventato il motivo decisivo per lo sviluppo della moderna filosofia dei valori. In essa si esprime nel contempo e nel modo più pregnante il posto storico-spirituale di Lotze nel XIX secolo: conservazione della continuità e del legame con l'idealismo tedesco e contemporaneamente cambiamento di indirizzo dell'idealismo speculativo. È vero che in questo la pura idea del trascendentale non perviene ad una elaborazione predominante, ma nella concezione dell'*a priori* come «l'imitazione dell'essenza più intima dello spirito»[4], nel far rimontare e nel fondare la logica nell'etica, il naturalismo è superato in linea di principio e allo stesso tempo si sono fatti i conti filosoficamente con un'epoca indirizzata empiricamente.

[4] *Ivi*, I, p. 255.

II

La fondazione della moderna filosofia trascendentale dei valori da parte di Windelband

§ 3. Rinnovamento della filosofia kantiana. Il carattere assiologico della verità

Ad ogni modo non si sono ancora motivati a sufficienza la genesi e lo specifico carattere qualitativo dell'evoluzione della moderna filosofia trascendentale dei valori. All'inizio degli anni '70 del secolo scorso, allorché l'allievo di Lotze Windelband si abilitò a Leipzig (nel 1873 con lo scritto *Sulla certezza della conoscenza*[1]) nella filosofia avevano già cominciato ad agire nuovi stimoli, autonomi ed eterogenei. Nell'anno 1871 era uscito lo scritto di Cohen sulla *Teoria kantiana dell'esperienza*, destinato a fare epoca, a mettere in moto l'intera evoluzione del moderno neokantismo in generale e a indicare una chiara direzione. Un anno prima Dilthey aveva pubblicato il primo volume della sua opera geniale *Vita di Schleiermacher* (1870) e nel 1874 Brentano, con il suo scritto sulla *Psicologia dal punto di vista empirico* intervenne nella ricerca filosofica dell'epoca[2]. Tre modi del tutto diversi quanto ad atteggiamento spirituale e ricerca filosofica, che però determinarono in modo marcante lo sviluppo del pensiero di Windelband e quindi della moderna filosofia dei

[1] W. WINDELBAND, *Über die Gewissheit der Erkenntnis* [Sulla certezza della conoscenza], Berlin 1873.

[2] HERMANN COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung* [La teoria kantiana dell'esperienza], Berlin 1871; WILHELM DILTHEY, *Leben Schleiermachers* [Vita di Schleiermacher], Berlin 1870; FRANZ BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* [La psicologia dal punto di vista empirico], Leipzig 1874.

valori. Tre sfere d'influenza la cui considerazione congiunta fa infine comprendere come mai la filosofia trascendentale dei valori sia diventata nel presente l'unica tipica (e seria) filosofia della cultura.

Con la messa in rilievo di tali motivazioni storico-spirituali non si desidera favorire l'opinione secondo la quale tutti i fenomeni storici ed in particolare quelli della storia dello spirito sarebbero da intendersi in fondo come una combinazione sommatoria di impulsi e influssi con l'esclusione di ogni lavoro autonomo e originariamente creativo. Nel caso in questione l'accentuazione specifica e la specificazione accentuante di questi motivi ha un diritto speciale e un significato di respiro in quanto che è da essi che comprendiamo i gruppi fondamentali di problemi intorno ai quali si muove il lavoro di ricerca della moderna filosofia dei valori. E infine un superamento fenomenologico di tipo critico-positivo della filosofia dei valori, come quello a cui tendiamo, è impegnato metodologicamente al perseguire-le-motivazioni, perché è solo così che si fa comprendere a pieno la parziale non genuinità dei problemi.

a) La riscoperta del metodo trascendentale da parte di Cohen

Si tratta, prendendo in considerazione le tre sfere di influenza, di caratterizzare i momenti tipici della filosofia dei valori così come si sono presentati nel lavoro filosofico di Windelband. Provenendo da Lotze e Kuno Fischer, Windelband aveva sicuramente sin dall'inizio un rapporto con la filosofia kantiana. Ciò significava sin dall'inizio una contrapposizione ad ogni naturalismo. Tuttavia fu solo attraverso lo scritto di Cohen sulla *Teoria kantiana dell'esperienza* – nel quale questi riscoprì il senso autentico della kantiana *Critica della ragion pura* – che fu portato a conoscenza della coscienza filosofica di allora il senso rigoroso e originario del metodo trascendentale, del trascendentale in generale. Cohen vide con tutto l'acume possibile, (e questo contro tutte le contemporanee deformazioni psicologiche e fisiologistiche della gnoseologia kantiana), la connessione essenzialmente metodologica tra l'impostazione problematica della *Critica della ragion pura* e il dato di fatto delle scienze matematiche della natura. Il problema della conoscenza non è un'indagine di

tipo fisiologico-psicologico sul processo genetico che porta ai processi cognitivi nei singoli soggetti umani oppure sulla realtà del mondo esterno, ma è l'indagine oggettivamente metodologica circa la struttura delle scienze matematiche della natura che erano già-date, o più esattamente: l'interrogarsi a ritroso circa i fondamenti logici di questa conoscenza, circa le condizioni logiche, categoriali della sua possibilità; non si tratta di un'indagine su realtà trascendenti ma sui fondamenti logici. Questa indagine non è trascendente, è trascendentale. Il vocabolo caratterizza il carattere *metodologico* dell'impostazione problematica della *Critica della ragion pura*. Essa trova gli elementi che costituiscono in generale l'oggetto della conoscenza e vede l'oggettualità come una connessione tra questi elementi, come unità della molteplicità dei fenomeni, la quale unità non è essa stessa niente altro che la legge, la regola della coscienza.

È in questo iniziale rinnovamento della filosofia kantiana, perseguito con tali idee fondamentali, che Windelband intervenne autonomamente e diede, sotto l'influenza immediata di Lotze, una nuova forma al metodo trascendentale (quando oggi si parla delle scuole neokantiane si pensa ai due rinnovamenti della filosofia kantiana inaugurati da Cohen e Windelband). I motivi per l'interpretazione di Kant operata da Windelband sono mediati da Lotze e derivano originariamente da Fichte, il quale, come tutto l'idealismo tedesco, aveva influito fortemente su Lotze, soprattutto nel suo primo periodo. Così diventa comprensibile com'è che Fichte abbia giocato nella filosofia trascendentale dei valori un ruolo talmente dominante che si potrebbe perfino caratterizzarla come un neofichtianesimo. E per intenderci è il Fichte del periodo critico (1794-1800), nel quale egli ha tenuto fermi i pensieri trascendentali di Kant e ha interpretato in senso critico la ragione teoretica come ragione che nella essenza è pratica. L'allievo di Windelband Heinrich Rickert ha perciò indicato, a ragione dal suo punto di vista, in Fichte il «più grande di tutti i kantiani»[3].

[3] H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie* [La discussione sull'ateismo di Fichte e la filosofia kantiana], in «Kantstudien», 4 (1900), p. 166; cfr. anche il tipico motto di questo saggio (p. 137): «[...] qui il punto che riunisce in un tutt'uno il pensiero e il volere e porta l'armonia nella mia natura» (Fichte 1798).

b) La ragione pratica come principio di tutti i princìpi

È la dottrina del primato della ragione pratica, la fondazione del pensiero teoretico, scientifico nel credere pratico e nella volontà di verità che diventa la convinzione filosofica fondamentale della filosofia dei valori e che corrispondentemente muta tutto il suo corso e viene compreso con maggiore esattezza scientifica. *Lotze* sottolinea con tutta la forza nella sua prima *Logica* (1843) che «quant'è certo che l'ultima necessità fattuale può essere ascritta con soddisfazione solo a ciò che, per il suo valore per lo spirito morale, richiede un'affermazione incondizionata ed è anche capace di sopportarla, così certamente deve anche valere l'ultimo fine della filosofia, e bisogna concepire anche le forme della logica e le loro leggi non come mere necessità naturali dello spirito presenti fattualmente ma come fenomeni che procedono da un'*altra e più elevata* radice, alla quale essi debbono questa loro necessità»[4].

Windelband già nello scritto per l'abilitazione menziona espressamente la circostanza che Fichte avrebbe collocato il «motivo etico» al centro di tutta la filosofia[5]. E così anche Windelband concepisce le leggi del pensiero come leggi «secondo le quali *si deve* [*soll*] pensare, se il pensare vuole diventare conoscere»[6]. «Le leggi logiche [...] sono date all'anima come norme secondo le quali ogni effettualità delle leggi di natura *deve* indirizzarsi e farsi guidare». La legge logica ha una «apriorità normativa»[7].

Nella direzione di questa convinzione della ragione pratica come il principio di tutti i princìpi si muove ora anche l'interpretazione kantiana di Windelband. La forte connotazione del metodo trascendentale da parte di Cohen, del modo e del come della fondazione della conoscenza, ha spinto Windelband oltre attraverso la caratterizzazione qualitativa del «che cosa» [*Was*] che va messo a fondamento, dell'*a priori*. Mentre Cohen considerava la *Critica della ragion pura* più nelle sue prestazioni

[4] H. Lotze, *Logik* [Logica], Leipzig 1843, p. 7 [sottolineature di M. Heidegger]; cfr. anche p. 9.

[5] W. Windelband, *Gewissheit*, cit., p. 54 nota.

[6] *Ivi*, p. 64.

[7] *Ivi*, p. 68.

come teoria dell'esperienza, Windelband vede il suo compito nella determinazione dei *limiti* di ogni scienza rispetto all'autonomia del mondo proprio di ciò che è pratico, di ciò che è morale. Nel contempo questa forte accentuazione del pratico retroagisce sull'interpretazione del teoretico. L'oggetto viene costituito attraverso le leggi aprioriche della conoscenza scientifica. Il significato della oggettualità è la *legge* della costituzione dell'oggetto: l'oggetto è la regola nell'associazione di rappresentazioni. La regola ha un carattere di norma. La oggettualità e la verità del pensiero si basano sulla sua *normalità*. La filosofia, in quanto teoretica, «non deve più essere riproduzione del mondo, il suo compito è rendere coscienti le norme che conferiscono valore e validità a ogni pensiero»[8]. L'ultimo fine di una tale filosofia risiede dunque nel fatto che lo spirito rende coscienti nel suo comportamento teoretico la sua propria legge normale. Così appare già immediatamente che la critica della conoscenza esaurisce in minima parte questa autocoscienza dello spirito. «Infatti ci sono altre attività dello spirito umano nelle quali, indipendentemente da ogni sapere, si manifesta comunque una legislazione normale, una coscienza del fatto che tutto il valore delle singole funzioni è condizionato da determinate regole alle quali deve sottostare il movimento vitale individuale. A fianco al pensare normale c'è il volere normale e il sentire normale: tutti e tre hanno lo stesso diritto»[9]. È solamente in tutte e tre le *Critiche* insieme che si esaurisce la dottrina globale dei princìpi della ragione. La filosofia ha dunque la determinazione «di essere la coscienza complessiva dei valori supremi della vita umana»[10]. Il suo problema è la validità di questi valori e norme; il suo metodo non è quello psicologico-genetico ma quello *teleologico*[11]. *Quæstio iuris*, non *quæstio factis*[12].

[8] W. WINDELBAND, *Kant*, in *Präludien*, cit., I, p. 139.

[9] *Ivi*, pp. 139 s.

[10] *Ivi*, p. 142.

[11] Confrontare il mio corso su *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*.

[12] W. WINDELBAND, *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)*, 1882, in *Präludien*, cit., I, pp. 26 ss. [tr. it. di S. Barbera e P. Rossi, *Che cos'è la filosofia? (Concetto e storia della filosofia)*, in *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, Torino 1977, pp. 271 ss.

Attraverso questa interpretazione di Kant, l'accentuazione, cioè, del carattere assiologico anche della verità teoretica, diventò possibile a Windelband ricondurre tutte le sfere problematiche della filosofia, quella logica, quella etica e quella estetica[13], a un senso fondamentale (questione della coscienza normale) e di precisare già presto l'idea della filosofia come sistema e visione scientifica del mondo. Il motivo risiede nella confidenza – mediata senza rotture attraverso il concetto di valore – con Fichte e le tradizioni delle grandi visioni del mondo dell'idealismo tedesco. (La scuola di Marburg, il cui fondamento è stato posto da Cohen nello scritto menzionato, è rimasta, invece, per un lungo tempo ad attendere esclusivamente al lavoro, positivo della fondazione teoretica delle scienze ed è pervenuta solo lentamente e a fatica al sistema. Cfr. adesso l'elogio funebre di Cohen da parte di Natorp nella conferenza della Kantgesellschaft nel 1918[14]).

c) La filosofia dei valori come filosofia critica della cultura

Ora la filosofia ha nella totalità della vita spirituale il suo compito specifico che non può essere messo in discussione da nessuna scienza empirica, un compito che inoltre si adatta bene al carattere della coscienza della cultura del XIX secolo, nel senso che evita ogni accentuata speculazione metafisica e cerca il suo fermo fondamento nella profondità dell'esperienza; essa è davvero l'autentica filosofia di questo secolo delle scienze naturali e della storia. Nei valori universalmente validi essa ha il quadro scientifico sistematico, il campo, da cui questa *cultura* può

[13] W. Windelband cerca nel suo saggio *Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie)* [Il sacro (Schizzi per una filosofia della religione)], 1902, in *Präludien*, cit., II, pp. 295-332, di superare la crux del sacro e della filosofia della religione. In proposito anche Jonas Cohn, *Religion und Kulturwerte. Philosophische Vorträge* [Religione e valori culturali. Conferenze filosofiche], pubblicazione a cura della Kantgesellschaft, quaderno 6, Berlin 1914.

[14] Paul Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems. Philosophische Vorträge* [I risultati filosofici di H. Cohen dal punto di vista del sistema. Conferenze filosofiche], pubblicazione a cura della Kantgesellschaft, quaderno 21, Berlin 1918.

venire interpretata, nella quale essa raggiunge il suo proprio significato. La filosofia dei valori è l'autentica filosofia scientifica della cultura che non ha la stravagante ambizione di creare nuovi valori ma solamente di interpretare i beni della cultura che si delinea fattualmente nella realtà rispetto ai valori universalmente validi. Essa è *critica* nella misura in cui «sottopone ad esame il materiale effettivo del pensare [nelle scienze date], del volere e del sentire in base allo scopo della validità universale e necessaria». «La filosofia può rimanere o diventare scienza autonoma soltanto se porta alle estreme conseguenze, con pienezza e rigore, il principio kantiano»[15]. La filosofia dei valori è la filosofia della cultura che si basa nella filosofia critica kantiana: essa è filosofia trascendentale, «*scienza critica dei valori universalmente validi*»[16].

La prima evoluzione di Windelband – e quindi della filosofia dei valori – si inserisce nel processo di rinnovamento della filosofia kantiana, il quale, nell'ambito scientifico, è stato orientato da Cohen. Ciò che è caratteristico dell'interpretazione kantiana di Windelband: il primato della ragion pratica; la ragione teoretica: regola, norma, valore; la filosofia: scienza critica dei valori universalmente validi.

Non si poteva trattare però di una semplice prosecuzione di Kant al modo degli epigoni: soprattutto con la crescente penetrazione della psicologia empirica nella problematica filosofica, si pose il problema di fondare la filosofia come scienza critica dei valori universalmente validi a partire dalla cosa stessa, al di là degli appoggi storici.

Una fondazione della filosofia incomincerà sempre nella sfera teoretica, nella gnoseologia, nella logica in senso lato. Ci sono nel suo ambito conoscenze di principio tali da fondare un edificio sistematico di tal sorta che il concetto di valore diventi il principio ultimo che tiene insieme il sistema stesso? Windelband vede un tale fondamento gnoseologico nella distinzione tra *giudizio* e *valutazione*.

Essa va considerata: 1. come uno strumento teoretico della fondazione universale della filosofia dei valori e della sua delimitazione nei confronti delle altre scienze, 2. e bisogna considerare

[15] W. WINDELBAND, *Was ist Philosophie?*, in *Präludien*, cit., I, pp. 27 s. [tr. it., pp. 291-292].
[16] *Ivi*, p. 29 [tr. it., p. 292].

anche la sua portata per lo speciale approfondimento di specifici problemi logici e gnoseologici.

§ 4. Giudizio e valutazione

a) La fondazione della distinzione tra giudizio e valutazione da parte di Brentano

Così, risalendo ai motivi storico-spirituali, si è provvisoriamente chiarito, nei suoi contorni generali, l'oggetto di queste riflessioni critico-fenomenologiche. Si tratta inoltre, prendendo in considerazione le due forze propulsive che restano: Brentano e Dilthey, di stare dietro alle ulteriori conformazioni concrete e contenutistiche della filosofia dei valori nel quadro dell'evoluzione di Windelband.

Windelband stesso è convinto che questa scienza critica dei valori universalmente validi «non è che la realizzazione compiuta dell'idea fondamentale di Kant»[17]. Ma anche del fatto che la necessità di una tale scienza si può dimostrare convincentemente anche «senza le formule della dottrina kantiana»[18]. Questa pura fondazione sistematica della filosofia dei valori Windelband la intraprende nel suo saggio su *Che cos'è la filosofia?* (1882).

E la possibilità di fondare sistematicamente in questo senso la filosofia come scienza dei valori si basa sulla decisiva *«distinzione tra giudizio e valutazione»*. Lo sviluppo e la giustificazione di questa distinzione in ultima analisi fondante per la filosofia dei valori si basa sulla *ripresa* e sulla *rielaborazione* di alcune idee fondamentali di *Franz Brentano*. Sottolineo con particolare forza il significato di questo secondo insieme di forze propulsive che hanno agito in modo determinante sull'evoluzione della filosofia dei valori per *due motivi*: in primo luogo nella filosofia dei valori di Windelband, inizialmente anche in quella di Rickert, viene fortemente sottovalutata l'influenza di Brentano, o almeno nei primi tempi non viene espressamente ammessa o menzionata

[17] W. WINDELBAND, *Was ist Philosophie?*, in *Präludien*, cit., I, p. 29 [tr. it., p. 292].
[18] *Ibidem*.

solo di passaggio con l'indicazione che Brentano, «dal punto di vista della psicologia», «anche se in forma barocca», avrebbe richiamato l'attenzione su questa distinzione[19]. Invece si rimanda piuttosto a *Sigwart* e a Bergmann. Per di più Sigwart giudica in modo opposto questa priorità che gli si attribuisce[20].

Rickert ripete questo giudizio di Windelband nel suo *Oggetto della conoscenza* del 1892[21]. Un significativo cambiamento si trova comunque nella terza edizione del 1915, dove Brentano improvvisamente non viene più menzionato nelle note ma viene espressamente trattato nel testo e questo con la seguente frase introduttiva: «Grandi meriti da questo punto di vista ha Franz Brentano, il quale ha trattato a fondo il nostro problema e ha mostrato chiaramente che il giudicare non è rappresentare»[22]. Dunque se rinvio a tali cose non è solo per trattare della questione sulla priorità; il motivo effettivo consiste invece nell'acquisire una comprensione esatta dello sviluppo della filosofia dei valori, a cui lo stesso Rickert viene spinto, come il cambiamento del suo giudizio. Con ciò è strettamente collegato il secondo motivo della messa in rilievo dell'influenza di Brentano.

Quando Windelband riprende dalle ricerche di Brentano la menzionata distinzione tra giudizio e valutazione, essa è non solamente la distinzione fondamentale per una prima esposizione della idea della filosofia dei valori ma è anche alla base delle ricerche sulla logica che Windelband ha effettuato nei suoi *Contributi per la dottrina del giudizio negativo* e nel saggio *Sul sistema delle categorie*[23]. E ciò che è decisivo è che questo scritto[24] ha agito in modo determinante sulle successive ricerche gno-

[19] *Ivi*, p. 32 nota [tr. it., p. 295].

[20] Cristoph Sigwart, *Logik* [Logica], IV edizione rivista, Tübingen 1911, vol. I, p. 162 nota.

[21] H. Rickert, *Gegenstand*, 1892, p. 50; 1904², p. 91.

[22] H. Rickert, *Gegenstand*, 1915³, p. 172.

[23] W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil* [Contributi alla dottrina del giudizio negativo], in *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Freiburg i.Br. e Tübingen 1884, pp. 165-196; W. Windelband, *Vom System der Kategorien* [Sul sistema delle categorie], in *Philosophische Abhandlungen. Cristoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage*, Tübingen, Freiburg i.Br. e Leipzig 1900, pp. 41-58.

[24] Il curatore tedesco specifica che si tratta dei *Contributi alla dottrina del giudizio negativo*.

seologiche di tipo sistematico nel quadro della filosofia dei valori di Rickert e del suo allievo, *Emil Lask*, le quali vanno ben oltre Windelband. Con Rickert e Lask la distinzione è diventata l'occasione della trattazione in termini dei valori assiologica del problema gnoseologico della trascendenza e della teoria della conoscenza in genere, dato che questa è ritenuta la base della filosofia come tale, ed è diventata anche il fondamento della più recente problematica della filosofia dei valori[23].

Poiché la nostra riflessione critico-fenomenologica si ricollega proprio alla ben più sistematica trattazione del problema che ne fanno Rickert e Lask, e, poiché d'altra parte, Husserl, lo scopritore della problematica e della metodologia fenomenologica, è *allievo di Brentano* (il quale, comunque, da parte sua non sapeva nulla della fenomenologia e anche successivamente non vi ha partecipato) ritengo imprescindibile, tanto per motivi sistematici quanto per motivi storico-spirituali, l'affrontare alcune vedute di Brentano. Perciò, ai fini di una più precisa caratterizzazione, opero un confronto tra la filosofia dei valori e quella di Brentano, proprio nel punto in cui intendo passare da una comprensione in termini di storia dello spirito all'esame critico-fenomenologico di alcuni problemi di fondo.

b) Giudizio e valutazione (Windelband)

Consideriamo ora più da vicino la distinzione di Windelband tra giudizio e valutazione, e questo nel suo significato tanto generale per la fondazione della filosofia dei valori quanto relativo alla specifica trattazione di problemi puramente logici sul giudizio e le categorie. Qui di seguito mi limito innanzitutto a esporre senza prendere posizione critica, ma lo faccio organizzando l'argomento in modo tale da avere un intrinseco collega-

[23] Cfr. in proposito il saggio di WINDELBAND, *Logik* [Logica] nel volume in onore di KUNO FISCHER, *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts* [La filosofia all'inizio del XX secolo] (a cura di Windelband), Heidelberg 1904, II edizione 1907, pp. 183-207. I tardi contributi *Die Prinzipien der Logik* [I principi della logica] nella *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* di ARNOLD RUGE, vol. I, *Logik*, Tübingen 1912, pp. 1-60 e la sua *Einleitung in die Philosophie* [Introduzione alla filosofia], Tübingen 1914, da menzionare più tardi.

mento con il seguito (ritengo superflua l'osservazione che non posso rendere l'esposizione di Windelband più comprensibile di quanto abbia fatto egli stesso).

«Tutte le proposizioni con le quali esprimiamo i nostri pensieri, nonostante la loro apparente uniformità grammaticale, si distinguono in due classi che vanno separate attentamente: i *giudizi* e le *valutazioni*.» In esse viene «espresso» qualcosa di fondamentalmente diverso. E cioè nei giudizi «la connessione tra due contenuti rappresentativi», nelle valutazioni «un rapporto della coscienza giudicante con l'oggetto rappresentato» (l'intenzionalità nascosta che è insita nell'espressione di un giudizio). Sebbene in entrambe le proposizioni «questa cosa è bianca» e «questa cosa è buona» la forma grammaticale sia completamente identica, c'è tra esse una differenza fondamentale, cioè proprio quella menzionata[26].

La relazione predicativa come tale è in entrambi i casi la stessa. Diverso però è il predicato. Il predicato del giudizio è una «determinazione fissa, ricavata dal contenuto dell'oggettivamente rappresentato», il predicato della valutazione è «una relazione che rimanda a una coscienza la quale pone uno scopo»[27]. Nella valutazione viene espresso il sentimento dell'assenso o del dissenso «con il quale la coscienza giudicante si rapporta all'oggetto rappresentato». I predicati della valutazione sono «esternazioni dell'approvazione o della disapprovazione» (un concetto è vero o falso, una azione buona o cattiva, etc.). La valutazione non amplia contenutisticamente la conoscenza dell'oggetto: questo, al contrario, deve già essere stato «fissato» nella rappresentazione prima che abbia in genere un senso il valutarlo[28]. Il predicato della valutazione non risiede nel soggetto logico; esso viene solamente attribuito a quest'ultimo in considerazione di un metro di misura: lo scopo. «Ogni valutazione presuppone, come sua misura, uno scopo determinato, e ha senso e significato soltanto per chi riconosce tale scopo»[29].

Tutte le proposizioni della conoscenza sono già una combi-

[26] W. WINDELBAND, *Was ist Philosophie?*, in *Präludien*, cit., I, p. 29 [tr. it., p. 293].

[27] *Ivi*, p. 30 [tr. it., p. 293].

[28] *Ibidem*.

[29] *Ivi*, p. 31 [tr. it., p. 294].

nazione di giudizio e valutazione; esse sono delle associazioni di rappresentazioni sul cui valore di verità si decide attraverso l'affermazione o la negazione[30]. Il giudizio puramente teoretico, il mero collegamento tra rappresentazioni che non viene toccato da una valutazione, si presenta solamente nella domanda e nel cosiddetto giudizio problematico[31].

Con l'ausilio della distinzione così caratterizzata si può ora delimitare con esattezza l'oggetto e il metodo della filosofia rispetto alle altre scienze. Le scienze matematiche, quelle descrittive ed esplicative cercano di stabilire *l'intero ambito contenutistico di ciò che si deve affermare*, le conoscenze concrete che *fanno* delle affermazioni. Alla filosofia non resta in questo ambito nessuno spazio; essa non è né matematica, né descrittiva né esplicativa. Windelband arriva fino a protestare in nome della filosofia inaugurata da Kant contro la «piatta opinione» che spaccia come filosofia le constatazioni psicologiche[32]. Ciò che resta singolare, ad ogni modo, è che Windelband intraprende la fondamentale demarcazione dell'ambito di una «psicologia *dal punto di vista empirico*»!

L'oggetto specifico della filosofia sono le valutazioni stesse, ma non in quanto oggetto di una considerazione del tipo delle scienze empiriche. «Questo è compito della psicologia e della storia della cultura»[33]. In quanto fatti empirici le valutazioni «sono semplicemente presenti» e non si distinguono affatto da altri oggetti psichici o fisici. Però – e questo è «il fatto fondamentale della filosofia» – siamo convinti «che vi sono certe valutazioni le quali *valgono in modo assoluto anche se di fatto non pervengono a un riconoscimento o per lo meno non pervengono a un riconoscimento generale*»[34]. Quando si valuta un'associazione di rappresentazioni come vera si presuppone un misura assoluta che deve valere per tutti. «La stessa cosa vale per i campi dell'etica e dell'estetica»[35]. La pretesa all'assolutezza della validità che è presente in tali valutazioni le distingue dalle migliaia

[30] *Ivi*, p. 32 [tr. it., p. 294].
[31] *Ivi*, p. 31 [tr. it., p. 294].
[32] *Ivi*, p. 36 [tr. it., p. 298].
[33] *Ivi*, p. 34 [tr. it., p. 297].
[34] *Ivi*, p. 37 [tr. it., p. 298].
[35] *Ivi*, p. 37 [tr. it., p. 299].

di valutazioni del sentimento individuale, dalle cosiddette valutazioni edonistiche[36] «Nessuno presuppone una validità universale per i propri sentimenti di piacere o di dispiacere»[37]. Corrispondentemente alle tre forme di valutazione che pretendono in sé una assoluta validità ci sono tre scienze filosofiche fondamentali: logica, etica, estetica. In esse va «esaminata» questa pretesa di universale validità così come essa è presente nelle conoscenze fattuali[38]. Per mezzo di «quale procedimento scientifico» si sviluppa ora questo «esame critico»? La filosofia, secondo quanto già detto, non è né matematica, né descrittiva, né esplicativa!

Innanzitutto ci si deve chiarire (!) le idee sul carattere della *validità universale* che viene presupposta. Essa non è di tipo fattuale. È cosa completamente priva di importanza quanti uomini riconoscano fattualmente una verità; la validità universale è ideale, è una universale validità che *dovrebbe essere*[39].

Anche «la *necessità* con cui sentiamo la validità delle determinazioni logiche, etiche ed estetiche» non è quella di un dovere causale, nemmeno quella di un «non poter essere altrimenti» di tipo fattuale, ma una necessità del dover essere, del «non dover essere altrimenti»[40]. La filosofia deve «fissare» i princìpi delle valutazioni logiche, etiche ed estetiche[41] (allo stesso modo essa dovrebbe «esaminare» criticamente la pretesa in quanto tale, i criteri dei princìpi di validità). Ma «un criterio di ciò che deve essere» (poco chiaro!) non si trova per mezzo di una ricerca psicologica e storiografica sulle valutazioni fattuali. D'altra parte siamo tutti convinti, «crediamo tutti [...], che [...] esiste un diritto del necessario in senso superiore che *dovrebbe* [*sollte*] valere per tutti»[42]. Perciò, ovunque la coscienza empirica «scopra in sé stessa» questa necessità ideale del dover essere, «essa si imbatte in una *coscienza normale*»[43]. La filosofia è la «riflessione su questa coscienza normale, l'indagine scientifica su quali forme

[36] *Ivi*, p. 38 [tr. it., p. 299].
[37] *Ivi*, p. 39 [tr. it., p. 300].
[38] *Ivi*, p. 40 [tr. it., p. 301].
[39] *Ivi*, p. 42 [tr. it., p. 302].
[40] *Ivi*, p. 42 [tr. it., pp. 302-303].
[41] *Ivi*, p. 43 [tr. it., p. 303].
[42] *Ivi*, p. 43 [tr. it., p. 303].
[43] *Ivi*, p. 44 [tr. it., p. 304].

e determinazioni di contenuto della coscienza empirica abbiano il valore della coscienza normale»[44]. Come scienza della coscienza normale, il cui presupposto è proprio il riconoscimento di quest'ultima, essa «penetra» (?) «la coscienza empirica [!] per stabilire [!] in quali punti emerga in questa tale validità universale normativa»[45]. La «coscienza in generale» è dunque un sistema di norme che rendono possibile le valutazioni universalmente valide[46].

Nell'ultima frase viene ad espressione in modo inequivocabile la nuova interpretazione assiologica di Kant, effettuata con l'ausilio della menzionata distinzione, e allo stesso tempo si chiarisce come la stessa abbia fondato e diretto il disegno sistematico della filosofia dei valori. La sistematica della filosofia dei valori si basa, quanto alla sua fattibilità, soprattutto sulla circostanza che la verità viene considerata un valore e il conoscere teoretico come un comportamento pratico sottoposto ad una norma. La certezza di questo fondamento si conferma perciò soprattutto se c'è possibilità di trattare assiologicamente anche i problemi logici. È in questa direzione che il saggio di Windelband sul giudizio negativo è diventato significativo per l'ulteriore evoluzione della filosofia dei valori. Anch'esso ha le sne radici nella distinzione tra giudizio e valutazione. Fornisco una breve presentazione dei punti essenziali.

c) Il saggio di Windelband sul giudizio negativo: determinazione scientifica delle forme di giudizio

Windelband, insieme a Lotze e Sigwart, vede l'insufficienza della logica formale kantiana nella recezione dogmatica, priva di verifica delle forme di giudizio della tradizionale logica scolastica aristotelica. A fianco a queste c'è senza mediazioni la nuova logica trascendentale, materiale rispetto alla formale, cioè gnoseologica, le cui nuove idee sono state in parte deformate dal fatto che Kant aveva derivato gli elementi trascendentali fondamentali, le categorie, dalla tavola dei giudizi riportata dogmaticamente e

[44] *Ivi*, p. 45 [tr. it., p. 305].
[45] *Ivi*, p. 46 [tr. it., p. 305].
[46] *Ibidem*.

acriticamente. «Alle forme analitiche della logica generale egli ha sottratto ogni oggettiva forza conoscitiva [...]: alle forme sintetiche della logica trascendentale , invece, egli ha attribuito il valore costitutivo per l'intero mondo dei fenomeni, mentre la vecchia metafisica aveva assegnato da parte sua alle forme analitiche il valore costitutivo per le cose in sé»[47]. Una riforma della logica ha dunque davanti a sé il compito di fondare il vero collegamento tra logica formale e trascendentale, il che può accadere solo ove si comprendono in modo concettualmente corretto i fenomeni fondamentali della logica: i *giudizi*.

«La logica è dottrina del giudizio»[48]. È da qui, dallo stretto collegamento, posto già a fondamento della *Critica della ragion pura*, tra la dottrina del giudizio e quella delle categorie, che va compreso il motivo dell'ulteriore contributo di Windelband alla logica[49]. Una questione principe della dottrina del giudizio, la «questione cardinale» è la tavola dei giudizi, cioè la suddivisione dei giudizi, la questione del «*principium divisionis*»[50]. Un punto di vista utilizzato sin dall'antichità è quello della qualità: la divisione dei giudizi in affermativi e negativi.

Windelband vuole ora rendere fruttuosa la sua distinzione tra giudizio e valutazione per la determinazione scientifica delle forme di giudizio diverse secondo la qualità e quindi, per suo tramite, far avanzare un fondamentale problema della logica. Windelband richiama l'attenzione sul fatto che la nuova logica (Sigwart, Lotze, Bergmann), in contrapposizione all'obiettivazione metafisica, ha riconosciuto nella *negazione* un fenomeno *soggettivo*, una «forma di relazione della coscienza» e non una qualche relazione reale nel senso della separazione. Sigwart ritiene il giudizio negativo un «rigetto» di quello «positivo corrispondente», tentato o possibile – in questo modo il giudizio negativo «a non è b» è un giudizio doppio; esso significa: «il giudizio «a è b» è falso»[51]. Qui si inserisce Windelband con la sua distinzione. Il giudizio negativo non è esso stesso un giudizio (questa concezione conduce ad un regresso all'infinito) ma è una valutazione,

[47] W. WINDELBAND, *Logik*, in *Festschrift Fischer*, cit., p. 184.
[48] *Ivi*, p. 189.
[49] W. WINDELBAND, *Kategorien*, in *Festschrift Sigwart*. cit.
[50] W. WINDELBAND, *Negatives Urteil*, in *Festschrift Zeller*, cit., p. 168.
[51] *Ivi*, pp. 169 s.

dunque non un collegamento tra rappresentazioni nella quale per così dire il predicato comparirebbe «impropriamente» ma è un giudizio «*sul valore di verità* di un giudizio»[52]; una valutazione quanto al ... «falso» non è un contenuto della rappresentazione ma una relazione: la posizione della coscienza rispetto a un contenuto. E la *valutazione* Windelband l'ha caratterizzata come una «reazione di una coscienza che vuole e sente rispetto a un contenuto determinato della rappresentazione»[53]. Un comportamento pratico, dunque, e come tale alternativo. «La valutazione logica delle rappresentazioni che si produce nel giudizio è da attribuirsi all'aspetto pratico della vita psichica e [...] il valore di verità va messo a fianco agli altri valori. La disgiunzione di vero e falso, la relazione alternativa con la quale la valutazione collega le rappresentazioni al valore di verità è il fatto psicologico [!] fondamentale della logica»[54].

Giudizio negativo e positivo sono «specie coordinate». La questione è ora di sapere «se bisogna *porvi a fianco ancora altre forme*». Per poter giungere qui a una decisione bisogna tenere presente «la parentela dell'attività valutativa con le funzioni del sentimento e del volere». «Come ogni sentimento è o piacere o dispiacere, ogni volere o desiderare [!] o detestare [!], così ogni giudicare è o affermare o negare». Ma da questo paragone ne consegue molto di più: «Come tutte le funzioni dell'assentire o del rigettare» anche la valutazione ha la «possibilità di una variazione di tipo graduale». «Il «sentimento di convinzione» (o anche la «certezza») ha delle gradazioni, come tutti i sentimenti». In questo modo diventa comprensibile il concetto di *probabilità*. La certezza va concepita come «stato emotivo»[55]. Ogni valutazione logica ha in sé certezza, il sentimento di convinzione.

La gradualità nell'intensità della certezza riguarda sia il giudizio negativo sia quello positivo. Entrambi si possono pensare come i due «punti finali della piena certezza», i quali, per un progressivo indebolimento si avvicinano a un «punto di indifferenza» nel quale non è presente né l'affermazione, né la negazione.

[52] *Ivi*, p. 170 [corsivo di Heidegger].

[53] W. WINDELBAND, *Was ist Philosophie?*, in *Präludien*, cit., I, p. 34 [tr. it., p. 297].

[54] W. WINDELBAND, *Negatives Urteil*, in *Festschrift Zeller*, cit., pp. 173 s.

[55] *Ivi*, pp. 185 s.

Questo *punto zero* della valutazione logica ha «un significato molto speciale per la dottrina della qualità dei giudizi». Infatti anch'esso non è univoco. «Questa indifferenza [...] tra reazione positiva e negativa può [...] essere infatti *totale oppure critica*»[56].

L'indifferenza totale è presente dove in generale non si giudica, in tutti i «processi della rappresentazione» che procedono senza riguardo al loro valore di verità; la logica non deve affatto prenderli in considerazione dato che le ricerche logiche presuppongono sempre la «relazione dei nessi rappresentativi con le valutazioni di verità»[57]. È solo la *domanda* a essere in gioco; in essa viene eseguito il collegamento tra rappresentazioni. Essa viene messa in relazione con la valutazione di verità, *ma quest'ultima non viene come tale eseguita*. La domanda contiene la parte teoretica del giudizio ma non quella pratica; essa è una associazione di rappresentazioni che richiede che sia deciso il valore di verità[58]. La domanda è lo *studio preliminare* del giudizio, se si vede l'essenza di quest'ultimo nella valutazione (decisione di valore). (Essa è invece un giudizio e va coordinata alla negazione e all'affermazione quando, come fa Lotze, si vede l'essenza del giudizio nel collegamento tra rappresentazioni). Altrimenti stanno le cose con l'indifferenza critica, la quale è già passata per la domanda ed ha trovato che non ci siano motivi sufficienti né per l'affermazione, né per la negazione. Questo «stato di incertezza» trova la sua espressione nel «cosiddetto giudizio problematico». «a può essere b» – che ha lo stesso valore di «a può essere non b» – è dunque un vero giudizio problematico quando significa che sulla validità dell'associazione di rappresentazioni a = b non deve essere detto nulla (!). Come la domanda anche il giudizio problematico contiene il momento teoretico del giudizio: «l'eseguito collegamento di rappresentazioni, ma contiene anche una esplicita *sospensione della valutazione*». Il giudizio problematico, al contrario della domanda, è «un atto reale del conoscere». Difatti in esso è stato *affermato* che non deve essere espresso nulla!! La rinuncia alla decisione è appunto «una decisione a tutti gli effetti»![59] Si domanda solamente se si tratta

[56] *Ivi*, p. 187 [corsivo di Heidegger].
[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*.
[59] *Ivi*, pp. 189 s.

di qualcosa di *essenzialmente nuovo*. Esso è presa di posizione nei confronti di prese di posizione! Secondo la qualità ci sono dunque giudizi positivi, negativi e problematici; allo stesso tempo si spiega anche il posto della domanda. Giudicare: *associazione* di rappresentazioni sul cui valore di verità bisogna decidere nella valutazione. *Relazione - qualità*.

§ 5. Il contributo alla dottrina delle categorie. La logica come teoria delle relazioni. Categorie riflessive e costitutive

Va considerato ancora brevemente il contributo di Windelband alla dottrina delle categorie. Abbiamo già visto analizzando l'interpretazione kantiana di Windelband[60] che l'oggettualità si costituisce in una regola dell'associazione di rappresentazioni, la *sintesi*. Questo concetto secondo Windelband costituisce sin dalla kantiana *Critica della ragion pura* «il principio ultimo di tutta la filosofia teoretica»[61]. La coscienza può persino essere definita come la funzione del mettere in relazione. Anche le impressioni relativamente più povere e semplici contengono sempre una «molteplicità riunita»[62]. Le attività soprattutto del pensiero (come anche della rappresentazione sensibile) consistono «in un rappresentare in un asserire relazioni tra una molteplicità più o meno sviluppata di momenti separati». Le relazioni sono «qualcosa di altro» rispetto ai contenuti separati e collegati,qualcosa di non derivabile da essi, e, d'altra parte, nella loro applicazione, assolutamente dipendenti dai contenuti stessi. Le forme di relazioni sono rese indipendenti dai contenuti *per mezzo della riflessione*; nella applicazione reale, però, dipende *dai contenuti* «in che rapporto essi possano o debbano essere posti dalla coscienza sintetica»[63].

«In questi rapporti e dipendenze particolarmente complicati tra forme e contenuti della coscienza risiedono i problemi più profondi e difficili della filosofia trascendentale e della gnoseolo-

[60] Cfr. § 3.

[61] W. WINDELBAND, *Kategorien*, in *Festschrift Sigwart*, cit., p. 43.

[62] *Ivi*, p. 44; cfr. *Ivi*, pp. 43 s.: «le rozze e primitive considerazioni psicologiche [!]».

[63] *Ivi*, p. 44.

gia». In questo modo Windelband ritiene di aver marcato il posto centrale della sintesi nel tutto della filosofia trascendentale e reso comprensibile il perché egli, nel suo *Abbozzo di un sistema delle categorie*, prenda le mosse da questo centro[64].

Con il termine *«categorie»* Windelband non intende niente altro che queste forme sintetiche della coscienza, «le relazioni attraverso le quali vengono collegati tra loro contenuti dati nell'intuizione per mezzo della coscienza riunificatrice». Nel giudizio il soggetto e il predicato vengono messi in rapporto per mezzo delle categorie e viene portato ad espressione il valore di verità di questa loro relazione.«Il giudizio decide se questo collegamento deve «valere»» (il concetto è un sapere solo nel giudizio già effettuato). Così il compito della logica si restringe al *quadro sistematico delle relazioni*, «alla dottrina della relazione»[65]. In essa Windelband cerca ora oltre alla qualità l'unico motivo che conti per la distinzione dei giudizi[66].

Il punto di vista della «modalità» fa parte della qualità, quello della quantità non fa affatto parte della logica pura ma, in modo significativo, della metodologia. Qual è ora il principio per il sistema delle categorie? Infatti è questo il punto in discussione, visto che non si può trattare di una semplice concezione casuale-empirica delle categorie.

«I processi cangianti del pensiero sintentico ci insegnano» che la funzione relazionale del pensiero e le rappresentazioni che costituiscono il suo contenuto hanno tra loro una «libera mobilità»; diversi contenuti possono entrare nella stessa relazione e lo stesso contenuto può stare in diverse relazioni. Quando dunque si parla della «relazione della coscienza con l'essere si intende l'indipendenza del contenuto della coscienza dalla funzione della stessa». Questo è il significato della categoria di «essere»[67].

«I fatti del ricordo confermano – visti dall'esperienza interna – che il contenuto della rappresentazione è indipendente dalla funzione, che può alternativamente indirizzarvisi, abbandonarlo e concepirlo nuovamente»[68]. Questa proposizione è di nuovo tipica

[64] *Ivi*, pp. 44 s.
[65] *Ivi*, pp. 45 s.
[66] Cfr. anche W. WINDELBAND, *Logik*, in *Festschrift Fischer*, cit., p. 192.
[67] W. WINDELBAND, *Kategorien*, in *Festschrift Sigwart*, cit., p. 47.
[68] *Ibidem*.

per un tipo di «psicologia trascendentale» elementare e priva di metodo, e che non vede nessun problema genuino.

Da questa divisione tra coscienza ed essere – che passa sopra proprio all'«essere» nel suo specifico carattere di coscienza e di esperienza vissuta! – per Windelband emerge una fondamentale distinzione che condiziona nel modo più semplice la partizione del sistema delle categorie. Con l'«aggiungersi della funzione della coscienza ai contenuti da essa indipendenti», le relazioni che emergono possono valere come relazioni che afferiscono agli *stessi* contenuti in quanto tali (come loro forme – le categorie) – quelle dunque che vengono «assunte e ripetute» dalla coscienza – oppure come quelle nelle quali i contenuti entrano solamente perché vi vengono portati dalla coscienza. Nel primo caso le categorie hanno un valore oggettuale (oggettivo), nel secondo caso solo un valore rappresentato (inteso correttamente: soggettivo). La relazione di inerenza vale come relazione reale ma non quella di semplice comparazione o disparità, ad es., tra colori e suoni. «Non fa mai parte dell'essere in sé reale di un contenuto di essere uguale o diverso da un altro»[69]. Essi «entrano» in questo rapporto solo per mezzo della coscienza stessa.

Così ne risultano due gruppi principali di categorie: quelle riflessive e quelle costitutive. Quelle riflessive risalgono «all'attività combinatoria» (riflessione) della coscienza, le costitutive significano delle connessioni *oggettive* tra elementi della rappresentazione. Nelle forme riflessive l'essenza immanente della coscienza si presenta nel modo più puro, laddove «le forme costitutive di relazione vengono modificate per mezzo del rapporto trascendente con l'«essere» indipendente dei contenuti»[70].

Non affronto più da vicino la derivazione delle singole categorie dei due gruppi. Si tratta solamente di avere presente la separazione tra forma e contenuto, la sua interpretazione in termini coscienziali e la sua funzione come principio della derivazione delle categorie. Nel suo saggio sulla *Logica* (scritto in

[69] *Ivi*, p. 48.

[70] *Ivi*, p. 50. Cfr. H. LOTZE, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* cit., libro III, cap. IV: *Reale und formale Bedeutung des Logischen* [Significato reale e formale del logico].

onore di Kuno Fischer) Windelband offre un panorama dell'evoluzione della logica nel XIX secolo a partire da Kant. Oltre a quanto si è esposto non c'è nulla di nuovo a parte la menzione della «accentuazione dell'aspetto metodologico della logica»[71]. Il rinnovamento della filosofia kantiana, soprattutto attraverso la scuola di Marburg – la quale ha interpretato per la prima volta in modo fondato la *Critica della ragion pura* come teoria della scienza, e i cui meriti Windelband menziona solo molto di passaggio –, ha provocato una trattazione intensiva dei problemi metodologici (Windelband cita soprattutto Sigwart e Lotze). Windelband dimentica in questo completamente i meriti di Dilthey, il quale, muovendo meno da un rinnovamento di Kant, ma muovendo piuttosto da più profonde scaturigini, da una continuità con il movimento tedesco (soprattutto con Schleiermacher) e con lo sviluppo della coscienza storica, ha affrontato in modo globale il problema di una Critica della ragione storica – per un decennio, *prima* che Windelband tenesse nel 1894 il suo molto citato discorso per il rettorato a Strasburgo su *Storia e scienza naturale*.

§ 6. La ripresa del problema della storia nella filosofia dei valori

In questo modo siamo giunti al terzo motivo decisivo per il tipo e la direzione dell'evoluzione della moderna filosofia trascendentale dei valori, più precisamente per il problema della storia, che da più punti di vista gioca un ruolo in essa. È con la ripresa di *questo* problema che diventa comprensibile come mai proprio la filosofia dei valori abbia teso nella sua sistematica a diventare la moderna filosofia della cultura κατ' ἐξοχήν. – Fornisco innanzitutto solamente una caratterizzazione per grandi linee di quelle intenzioni di Dilthey dalle quali Windelband, anche se apparentemente in un senso opposto, è stato senza dubbio influenzato.

La personalità spirituale di Dilthey si pone in una continuità ininterrotta con la connessione delle scienze dello spirito costituito dalla scuola storica – nel senso lato che parte da Her-

[71] W. WINDELBAND, *Logik*, in *Festschrift Fischer*, cit., p. 195.

der, e Winckelmann e passa attraverso, ad es., Wolf, Niebuhr, Savigny, Grimm, Humboldt, Schleiermacher, Boeckh, Ranke –, e si è perciò sviluppata con il mondo spirituale dell'idealismo tedesco.

a) Scienze della natura e scienze dello spirito. La fondazione di una psicologia descrittiva da parte di Dilthey

Il risvegliarsi e l'emanciparsi della coscienza storica dalla tutela della metafisica e delle scienze naturali non è niente altro che la prima genuina visione dello sviluppo peculiare di *tutti* i fatti dello spirito. Dall'emancipazione scaturisce l'ulteriore compito di principio della fondazione autenticamente filosofica. Comte e Stuart Mill hanno tentato di risolvere l'enigma della coscienza storica e il dato di fatto delle scienze dello spirito attraverso la loro incorporazione nei princìpi delle scienze naturali; un tentativo che è stato percepito dalle scienze dello spirito e dai loro ricercatori come sbagliato senza che fossero a loro disposizione i genuini mezzi filosofici per rigettare il dogmatismo metodologico scientifico-naturale. È a partire dal dato di fatto dello sviluppo delle scienze storiche dello spirito, dalla connessione di realtà vivente, valore e scopo che Dilthey cerca di mostrare nella sua *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883)[72] la posizione autonoma delle scienze dello spirito rispetto alle scienze della natura, di scoprire il nesso logico-gnoseologico che risiede nelle scienze dello spirito e di far valere nei suoi diritti il significato della comprensione del singolare.

Decisiva è quindi l'«autoriflessione»[73] dello spirito, «lo studio delle forme della vita spirituale attraverso la descrizione»[74]. «È solo nell'autoriflessione che troviamo l'unità vitale e la sua continuità in noi, la quale sopporta e mantiene tutte queste relazioni»[75]. Così si possono ottenere i princìpi e le proposizioni che danno un fondamento al mondo storico nelle scienze dello spiri-

[72] W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, vol. I, Leipzig 1883; tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di G.A. De Toni, Firenze 1974.

[73] *Ivi*, *Introduzione*, p. 33 [tr. it., p. 44].

[74] *Ivi*, p. 40 [tr. it., p. 51].

[75] *Ivi*, p. 109; cfr. p. 117 [tr. it., p. 117].

to. La scienza fondamentale è l'antropologia e poi la psicologia, ma non quella esplicativa, che costruisce ipotesi nel senso della metodologia delle scienze naturali, ma la psicologia come scienza descrittiva[76], una psicologia che è ancora tutta da creare, per la quale Dilthey stesso ha lottato tutta la vita, e per la cui idea noi gli dobbiamo preziose intuizioni che egli, tuttavia, non ha potuto perseguire fin nelle ultime motivazioni originarie a livello dei princìpi né nella radicale purezza e novità della metodologia. La segreta aspirazione della sua vita comincia a realizzarla la fenomenologia, alla cui fondazione teorica egli, comunque, non potette assistere ma la cui prima irruzione e le cui prime ricerche egli, tra i primi, riconobbe nel loro ampio significato. Sebbene non fosse un logico, Dilthey con la sua geniale sensibilità spirituale vide subito il significato e l'importanza delle *Ricerche Logiche* di Husserl, allora a malapena considerate e mal comprese (cfr. il corso di Husserl in questo semestre su *Natura e spirito*).

Dilthey ha visto chiaramente già nel 1883 il significato del singolare e dell'irripetibile nella realtà storica; ha riconosciuto il «suo significato del tutto diverso» nelle scienze dello spirito rispetto alle scienze naturali. In queste ultime esso è solamente un «mezzo», un punto di passaggio da superare per la generalizzazione analitica; nella storia esso è «*fine*» e scopo. Nel *particolare* lo storico ricerca l'universale delle cose umane. «Se le condizioni da cui dipende la conoscenza della natura fossero fondamentali e fondanti nello stesso senso anche per la costruzione delle scienze dello spirito [...], allora separare la fondazione delle scienze dello spirito da quella che occorre per le scienze della natura sarebbe inutile»[77].

b) La distinzione di Windelband tra scienze di leggi e scienze di eventi. Pensiero nomotetico e idiografico

A questo problema metodologico Windelband cerca ora di dare un nuovo indirizzo riprendendo i lavori fondamentali di

[76] *Ivi*, pp. 40 s. [tr. it., pp. 51 ss.].
[77] *Ivi*, p. 149 [tr. it., p. 158].

Dilthey, tuttavia senza mai affrontare la posizione di Dilthey e le sue idee decisive. Windelband incomincia piuttosto con la critica alla contrapposizione tra natura e spirito. Egli vi vede una contrapposizione oggettiva, non metodologica, un mettere l'uno di fronte all'altro *oggetti* contenutisticamente differenti. Egli trova che questa divisione è rimasta prigioniera della generale forma di rappresentazione e di espressione, nel senso cioè che sarebbe una divisione pre-scientifica, semplicisticamente dogmatica, nient'affatto così sicura ed evidente «da farne tranquillamente il fondamento di una classificazione»[78]. Soprattutto questa contrapposizione oggettiva non coincide con quella delle forme di conoscenza, dato che la psicologia, in quanto scienza fondamentale dello spirito, lavora con l'impostazione e la metodologia delle scienze naturali mentre invece la divisione tra natura e spirito dovrebbe proprio offrire la base per la separazione metodologica tra scienze della natura e dello spirito. «Una divisione che mostra tali difficoltà non ha alcuna consistenza sistematica»[79]. La determinazione metodologica del confine tra scienze naturali e storia deve muoversi in un'altra direzione.

Una considerazione più precisa mostra l'«eguaglianza logica» della psicologia con le scienze naturali per quanto riguarda il loro scopo formale conoscitivo. Esse cercano *leggi dell'accadere*, sia l'accadere poi un moto di corpi, una trasformazione di materia, un dispiegamento di vita organica o un processo del rappresentare, del volere o del sentire[80].

Invece le scienze «che si indica generalmente come scienze dello spirito» si indirizzano all'accadere di una realtà irripetibile, temporalmente definita e alla sua esposizione esaustiva. Forme della vita umana – eroi e popoli, lingue, religioni, ordinamenti giuridici, letterature, arte, scienze – devono venir rappresentate nella loro «realtà irripetibile».

Ora si può ottenere un principio di suddivisione delle scienze che è puramente metodologico: si tratta del «carattere formale dei loro fini conoscitivi»[81]. Le une cercano leggi generali, le

[78] W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, in *Präludien*, cit., II, p. 142 [tr. it., p. 318].
[79] *Ivi*, p. 143 [tr. it., p. 318].
[80] *Ivi*, pp. 143 s. [tr. it., pp. 318 ss.]
[81] *Ivi*, p. 144 [tr. it., p. 319].

altre «particolari fatti storici [!]». Esprimendo le cose in modo logico formale: in un gruppo di scienze lo scopo è il giudizio apodittico, nelle altre la proposizione assertoria. In quanto scienze dell'esperienza entrambi si basano sulla constatazione di fatti, sulla percezione[52]. Il loro fine logico è però diverso: nelle une «l'universale nella forma della legge di natura», nelle altre «il singolo nella forma storicamente [!] determinata». Le une sono scienze delle leggi, le altre degli eventi. Il pensiero scientifico nelle scienze naturali è *nomotetico*, in quelle dello spirito è *idiografico*[53]. Questa suddivisione **«logica» esclude dunque** sin dall'inizio il problema di una **psicologia *descrittiva*, e conosce** solamente la psicologia come scie**nza naturale, ciò che facilita** di molto lo svolgimento del problema metodologico.

Così la messa in evidenza dei tre motivi storico-spirituali e in senso proprio filosofico-storici che, a fianco al significato fondamentale dell'idealismo tedesco e a quello di Lotze, hanno agito sul lavoro filosofico di Windelband, è giunta a termine e il lavoro di Windelband per la filosofia «sistematica» è stato caratterizzato sufficientemente per poter comprendere sia lo sviluppo prevalentemente gnoseologico sia la fondazione spinta più in profondità del sistema della filosofia trascendentale dei valori, che hanno compiuto l'allievo di Windelband *Rickert* e il suo allievo *Lask*.

Non c'è bisogno di affrontare in questo quadro i lavori di Windelband sulla storia della filosofia, che godevano e godono di molta considerazione. Rickert ha pubblicato in occasione della morte del suo maestro una semplice e schematica presentazione della formazione di Windelband, dei suoi lavori, della dottrina e del suo maestro[54]. Un raffronto tra questo piccolo scritto e quanto detto prima dovrebbe mostrare che io vedo le motivazioni storiche in modo essenzialmente diverso e, ne sono convinto, anche più esatto.

[52] Cfr. *Ivi*, p. 148: osservazione [tr. it., p. 322].
[53] *Ivi*, p. 145 [tr. it., p. 320].
[54] H. Rickert, *Wilhelm Windelband*, Tübingen 1915

III

La prosecuzione della filosofia dei valori con Rickert

§ 7. Formazione dei concetti storici e conoscenza scientifica. La realtà come continuo eterogeneo

E riprendo l'esposizione dell'evoluzione della filosofia trascendentale dei valori dal punto ove ci siamo soffermati da ultimo, il *problema della storia*. Rickert ha ripreso ciò che c'è di fondamentale nel già discusso «Discorso per il rettorato di Windelband», lo ha posto su una base più ampia e filosoficamente di principio e ha formulato il problema: *I limiti della formazione dei concetti delle scienze naturali. Una introduzione logica alle scienze storiche*, I parte nel 1896, II parte nel 1902. Tra le due, a mò di preparazione, la II parte di *Scienza della cultura e scienza della natura* nel 1899, II edizione nel 1910, III edizione nel 1915. La seconda edizione de *I limiti* nel 1913. Inoltre il saggio, che tratta del problema globale delle scienze storiche, nel volume in onore di Kuno Fischer, II edizione 1907: *Filosofia della storia*. È soprattutto in questi lavori che Rickert ha messo in collegamento sistematico il problema della filosofia della storia con le fondamentali questioni gnoseologiche intese come i suoi fondamenti e ha introdotto nel contempo il problema della storia nelle questioni ultime del sistema e della visione del mondo della filosofia scientifica della *cultura*. Poiché lo scopo della nostra trattazione critico-fenomenologica sta nelle posizioni di principio, tanto quelle gnoseologiche quanto quelle del *sistema dei valori*, non tratto più approfonditamente questi lavori di filosofia della storia. Sulla cosa fornirà dei chiarimenti proprio Husserl nel sno corso su *Natura e spirito*, certo non da un punto

di vista critico ma sviluppando positivamente le sue ricerche fenomenologiche.

Lo specifico nella elaborazione del problema della filosofia della storia da parte della filosofia dei valori risiede nell'accentuazione del carattere metodologico della questione. Non è la contrapposizione oggettiva tra natura e spirito a decidere ma quella metodologica formale dei fini della conoscenza. Questo pensiero, con il suo talento logico-dialettico in cui è superiore a Windelband, Rickert lo concepisce più precisamente come problema della *formazione dei concetti*. Infatti lo scopo delle scienze dell'esperienza è l'elaborazione scientifica della realtà per mezzo del concetto. La differenza tra le scienze deve dunque manifestarsi in ultima analisi nella formazione dei concetti, il che significa, però, nel modo in cui i singoli caratteri e i singoli elementi concettuali vengono concepiti e riuniti. Questo processo dipende dallo scopo che la conoscenza scientifica si pone, da ciò che viene posto come principio della formazione dei concetti.

Il che significa che quello che non compariva nella ridotta caratterizzazione positiva della scienza storica in Windelband (egli pone difatti l'accento principale sull'idiografico, la rappresentazione della forma o figura individuale; connessione con la rappresentazione artistica), è ciò che Rickert cerca di ottenere: «una introduzione logica alle scienze storiche». Egli cerca il *principio* della formazione dei concetti *storiografici* e lo fa esibendo «i limiti della formazione dei concetti delle scienze naturali». Allora in questa contrapposizione la «natura» non deve essere concepita come un concetto materiale, come un mondo di corpi o un essere fisico, ma in modo metodologico-formale nel senso della filosofia trascendentale di Kant: la natura come «l'esserci delle cose *nella misura in cui* esso viene determinato secondo leggi universali»[1].

Qui c'è il rinvio a una fondazione gnoseologica del principio metodologico che viene posto alla base della distinzione tra i due gruppi di scienze. Prima dunque che si sia appurato qualcosa di certo sulla conoscenza scientifica nelle singole scienze e si sia proceduto con metodi specifici, c'è bisogno della determinazione del concetto di conoscenza scientifica «*in generale*».

[1] IMMANUEL KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* [Prolegomeni per ogni futura metafisica], in *Werke* (a cura di Cassirer), vol. IV, Berlin 1913, p. 44 [sottolineature di Heidegger].

Se si pone alla conoscenza scientifica il compito di riprodurre e descrivere la realtà così com'è, la cosa si dimostra immediatamente come un'impresa impossibile: la realtà è una «incalcolabile molteplicità» che non può venir affatto dominata mediante concetti. Anzi, nella conoscenza della realtà, ciò che dei contenuti della realtà finisce nei concetti e può venir raccolto in essi è «una quantità minima» rispetto a ciò che deve esser trascurato. La realtà, si dice per altro, è irrazionale rispetto ai concetti razionali, questi non possono afferrarla interamente. Si tratta di vecchie proposizioni: tutto scorre; l'essere reale tanto psichico quanto fisico ha il carattere della continuità del passaggio senza interruzioni; *ogni reale è una continuità*[2]. A questo si aggiunge un secondo momento della realtà: nessun frammento di realtà è assolutamente uguale a un altro. Ogni realtà mostra un carattere proprio, specifico, individuale. Non c'è nulla di assolutamente omogeneo; tutto è diverso, *ogni reale è una eterogeneità*. Sintetizzando, in linea generale si può dire: la realtà è un *continuo eterogeneo*. Questa combinazione di continuità ed eterogeneità conferisce alla realtà il carattere di *irrazionale*, nei cui confronti il concetto è assolutamente impotente. Se si deve rinunciare a una riproduzione descrittiva, allora si può trattare solamente di una modificazione della realtà a mezzo del concetto, e bisogna vedere il modo «in cui esso [il concetto] acquista *potere sulla realtà*»[3]. Ciò è possibile solamente attraverso una separazione concettuale tra continuità ed eterogeneità. Il continuo si può concepire nella misura in cui è *omogeneo*. L'eterogeneo diventa comprensibile non appena si può trasformare il continuo in un discreto. In questo modo si aprono due cammini esattamente opposti nella formazione dei concetti: la realtà come continuo eterogeneo può essere trasformata o in un continuo omogeneo o in un discreto eterogeneo.

Affinché, però, una tale modificazione concettuale della realtà non diventi arbitraria, c'è bisogno di un principio selettivo, di un punto di vista a partire dal quale diventi determinabile cos'è che deve passare dalla realtà al concetto in quanto essen-

[2] H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [Scienza della cultura e scienza della natura], II edizione, Tübingen 1915, p. 33 [tr. it. a cura di M. Signore, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Ravenna 1979, pp. 80-81].

[3] *Ivi*, p. 34 [tr. it., p. 82].

ziale e cos'è che, invece, deve essere eliminato come inessenziale. I princìpi della formazione dei concetti sono manifestamente dipendenti dallo scopo che le scienze si sono fissate per il loro lavoro cognitivo.

Già nel significato dei vocaboli del linguaggio ordinario si esprime, secondo Rickert, un certo inizio di una determinata formazione concettuale. I significati delle parole – ad es. «*albero*» – sono generali, indicano una realtà senza prestare attenzione a una irripetibilità individuale; tralasciando i caratteri individuali, questo concetto significa qualcosa che è comune a tutti gli alberi. Ricavare tali concetti generali, il sintetizzare gli elementi concettuali in siffatti ultimi concetti generali e concetti di leggi è lo scopo delle scienze naturali: in questo modo, infatti, la realtà diventa dominabile concettualmente e la conoscenza della natura generalizza. Oltre a questo principio della formazione generalizzatrice dei concetti ce n'è ancora uno formalmente diverso, che separa in modo completamente diverso l'essenziale dall'inessenziale? Nei fatti ci sono delle scienze che non si indirizzano alla enunciazione di leggi generali della natura e alla formazione di concetti generali: le scienze *storiche*. Esse vogliono rappresentare la realtà nella sua individualità e irripetibilità, un'impresa nella quale non può essere questione dell'universalità concettuale delle scienze naturali che esclude proprio l'individuale come inessenziale. La scienza della storia *non vuole* generalizzare – questo è il punto decisivo per la logica. La sua formazione dei concetti è individualizzante, cosicché può essere detto sin da ora: «*la realtà diventa natura quando la consideriamo con riferimento al generale; diventa storia quando la consideriamo con riferimento al particolare e all'individuale*»[4]. Com'è ora possibile la storiografia come scienza se essa ha da presentare l'irripetibile, il particolare, l'individuale?

§ 8. La questione della possibilità della scienza della storia

La questione è: che cos'è che vogliamo in realtà comprendere e conoscere quando individualizziamo storicamente? I pro-

[4] *Ivi*, p. 60 [tr. it., p. 104].

cessi naturali ci interessano solamente come casi singoli di una legge generale, non in rapporto alla loro individualità e irripetibilità. Quest'ultimo interesse si estende, invece, soltanto a realtà con le quali sono collegati dei *valori*. E tali realtà, oggetti e processi ai quali aderiscono valori riconosciuti dagli uomini, le chiamiamo *oggetti culturali*. Invece oggetti che sono liberi da questa relazione con i valori li consideriamo come natura. Il significato culturale di un oggetto si basa proprio sul fatto che esso è peculiare, che si distingue dagli altri. Dunque è solo la formazione individualizzante dei concetti che rende ragione al processo culturale nel suo essere-riferito a valori. In questo modo appare un'intima connessione tra cultura e storia. Essa diventa perfino ancora più significativa allorché appare chiaro che ciò che rende in assoluto possibile la storiografia come scienza è il *concetto di cultura*. Il concetto di cultura rende in generale possibile la formazione individualizzante dei concetti di modo che per suo tramite si profila una *«individualità rappresentabile»*: difatti non è ogni momento dell'oggetto culturale che interessa e deve essere rappresentato (nemmeno tutte le determinazioni che esso condivide con altri oggetti). Anche per lo storico ci sono elementi costitutivi essenziali e inessenziali della realtà. C'è un individuale storicamente significativo e ci sono mere diversità prive di significato; della incalcolabile ricchezza dell'individuale lo storico prende in considerazione solamente ciò che «incarna un valore culturale oppure che ne è in rapporto». Il concetto di cultura fornisce il principio di selezione dello storicamente essenziale rispetto allo storicamente inessenziale. «Solo per mezzo dei *valori* inerenti alla cultura e per mezzo della relazione ad essi viene *costituito* il concetto di una individualità storica rappresentabile»[5]. La formazione individualizzante dei concetti della storia è un *«procedimento che si riferisce al valore»*. Questo concetto del *«riferimento al valore»* deve essere inteso come «concetto *teoretico*» e non deve essere scambiato con decisioni e giudizi assiologici sulle cose[6]. «Riferirsi ai valori» non significa «valutare». Si tratta qui di due atti differenti. «Il *riferimento teoretico ai valori* resta nell'ambito della *constatazione dei fatti*, non invece la valu-

[5] *Ivi*, p. 90 [tr. it., p. 127].
[6] *Ivi*, pp. 94 s [tr. it., pp. 130-131].

tazionze pratica» (il che significa?!) «La valutazione deve sempre essere *lode* o *biasimo*. Riferirsi ai valori non è *né l'uno né l'altro*»[7].

Bisogna ora presupporre che i valori culturali siano universalmente riconosciuti se, riferendosi ad essi, la formazione dei concetti storici vuole raggiungere obiettività e validità universali. O, invece, il riconoscimento di valori, in riferimento al quale si compie la formazione dei concetti storici, è semplicemente fattuale, esso stesso storicamente mutevole, confinato ad un determinato ambito culturale cosicché al fondo la oggettività della storiografia sarebbe solo apparente e di poco valore nei confronti di quella delle scienze naturali? I valori culturali non devono forse *valere* se vogliono assicurare una genuina obiettività scientifica e questo «indipendentemente dalla loro valutazione di fatto»[8]? La oggettività della scienza della cultura è dunque dipendente dalla unità e dalla obiettività di un *sistema di valori validi*. Emerge allora la necessità di *fondare* questa assoluta validità dei valori. Anche la scienza naturale, per quanto «libere dai valori» siano la sua formazione dei concetti e la sua metodologia, presuppone, in quanto scienza, il valore teoretico della verità e spinge dunque anch'essa al problema della validità e della sistematica dei valori.

Così è apparsa ormai la cosa che si doveva mostrare: che queste ricerche metodologiche nel loro punto di partenza – la dottrina della formazione dei concetti –, conducono al seguente problema di principio: il rapporto tra concetto e realtà, al fondamentale problema gnoselogico; che le stesse ricerche, nel loro scopo finale – la fondazione dell'obiettività delle scienze – rinviano al più generale problema dei valori. L'elaborazione del problema gnoseologico della realtà è stata intrapresa da Rickert già nel suo scritto per l'abilitazione e lo ha occupato fino a oggi. Il problema del sistema dei valori si è profilato più marcatamente negli ultimi anni e sembra ora impegnare tutto il lavoro di Rickert. Entrambi i gruppi di problemi, grazie al lavoro di Rickert, hanno portato la filosofia trascendentale dei valori su una base gnoseologica e l'hanno orientata verso il sistema. Ora si tratta di conoscere innanzitutto il fondamentale problema gnoseologico nella formulazione di Rickert. Facendolo diamo anche

[7] *Ivi*, p. 97 [tr. it., pp. 132-134].
[8] *Ivi*, p. 156 [tr. it., p. 177].

un'occhiata alla continuità dell'evoluzione della filosofia dei valori. Vedremo poi in quale modo Rickert ha ripreso le ricerche (teoretiche) di Windelhand per la filosofia teoretica e come si sono inoltre sviluppati i lavori gnoseologici di Rickert fino ad oggi, in parte sotto l'influenza decisiva di una ricerca filosofica indirizzata in tutt'altro senso, ma rielaborata e non ripresa nella sua purezza.

I lavori logici di Windelband si sono concentrati sul problema del giudizio, partendo dalla distinzione, provocata da Brentano, tra giudizio e valutazione. L'essenza del giudizio risiede in un comportamento alternativo (affermare e negare, assentire e dissentire, riconoscere e rifiutare). Allo stesso tempo egli ha accennato al necessario compito di ogni logica futura, di ottenere un nesso genuino – ancora insoddisfacente in Kant – tra logica formale e logica gnoseologica, di andare oltre ai problemi logici del giudizio, del concetto e del sillogismo, fino alle questioni gnoseologiche. È in questa direzione che incomincia ora il lavoro di Rickert.

Parte seconda

Considerazioni critiche

§ 9. L'influenza della fenomenologia su Rickert

Le nostre riflessioni critiche[1] si rivolgono al problema dell'«oggetto della conoscenza» e della conoscenza dell'oggetto, sulla base della cui risoluzione si deve costruire il sistema della filosofia trascendentale dei valori intesa come visione scientifica del mondo. Questo problema, che Rickert ha posto a partire dal contesto globale dell'evoluzione della filosofia dei valori, qual è stata finora caratterizzata, lo ha occupato intensivamente, dai suoi primi lavori filosofici fino ad oggi. Il che significa contemporaneameute che, nelle sue concezioni che vanno sempre più decisamente al particolare (particolare non nel senso delle specificità ma nel senso di momenti fondamentali della sua costituzione), si mostrano delle trasformazioni che riflettono chiaramente le influenze dell'evoluzione filosofica contemporanea. Le trasformazioni e gli arricchimenti decisivi si sono prodotti sotto l'influenza determinante delle *Ricerche logiche* di Husserl, in parte in modo diretto, in parte indirettamente attraverso gli scritti di Lask, il quale, da parte sua, guidato da idee delle *Ricerche logiche*, è andato oltre Rickert, senza però fare il passo verso la fenomenologia.

Questa influenza della fenomenologia resta particolarmente nascosta perché i suoi motivi fondamentali non vengono recepiti e perché laddove essa viene menzionata lo si fa solo per pole-

[1] Ritornare brevemente alla precedente presentazione storica del problema.

mizzare. Rimarco questi collegamenti già introduttivamente e su un piano di principio non per rendere il pensiero di Rickert sospetto di poca autonomia ma per far riflettere semplicemente sulla circostanza che, mentre non si può fare a meno di concezioni decisive della fenomenologia, allo stesso tempo si crede stranamente che queste si possano amalgamare eclettticamente al proprio punto di vista senza che quest'ultimo diventi, nella sua forma metodologica fondamentale, un incomprensibile ibrido.

Lo svolgimento della rielaborazione del problema gnoseologico dell'oggetto da parte di Rickert passa attraverso le tre edizioni del suo scritto *L'oggetto della conoscenza*, con il quale egli si è abilitato in questa università nel 1891[2]. Lo scritto nel 1892, alla prima edizione, era stampato in piccolo formato e comprendeva 91 pagine. La seconda edizione è uscita nel 1904 e presenta singole formulazioni più precise: il fenomeno del senso è accentuato maggiormente e soprattutto si è accresciuta la annessa trattazione del problema delle categorie. La terza edizione, del 1915, è diventata tutt'altro libro, il che appare già esteriormente per il fatto che essa comprende 456 pagine in grande formato. Nella prefazione a questa stessa edizione Rickert dice: «le precedenti edizioni non devono essere più usate»[3]. Ad ogni modo anche qui si conserva l'idea fondamentale così come era stata colta nella prima edizione, e proprio per questo, per offrire una breve caratteristica di quest'ultimo e per una caratterizzazione del contesto storico del problema, mi atterrò innanzi tutto alla prima edizione, anche perché qui vengono espressi in forma ancora più semplice i pensieri decisivi di Rickert ed essi non sono ancora così tanto appesantiti dai confronti critici spesso inopportuni con oppositori non menzionati, com'è particolarmente il caso per la terza edizione.

I mutamenti decisivi di Rickert si collocano tra la seconda e la terza edizione e si rivelano specialmente in alcuni saggi che appaiono in questo intermezzo, innanzitutto nel saggio fondamentale *Due vie della teoria della conoscenza*[4]. Come tutti i sag-

[2] Heidegger si riferisce naturalmente sempre all'università di Freiburg (n.d.t.).

[3] H. RICKERT, *Gegenstand*, III edizione, Tübingen 1915, p. X.

[4] H. RICKERT, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, in «Kantstudien», 14 (1909), pp. 169-228.

gi che sono ancora da menzionare, esso è stato incorporato nella terza edizione, in parte letteralmente. Sotto l'influenza della *Ricerche logiche* è apparso chiaro a Rickert il tipo di via che egli aveva seguito ne *L'oggetto della conoscenza*, e, nel contempo, che si rendeva necessario un completamento della prima via attraverso una seconda. Il saggio è un tacito confronto con Husserl e nel contempo una ripresa di alcune sue concezioni fondamentali e quindi anche dei limiti di cui questi risentiva ancora a quell'epoca. L'impulso immediato gli venne dalla dissertazione di Kroner del 1908, *Sulla validità universale logica ed estetica*, e dalla relazione di Lask al Congresso filosofico di Heidelberg del 1909, *C'è un primato della ragione pratica nella logica?*[5], che è in fondo una ripetizione della «Critica di ogni logica normativa» che Husserl ha fornito nel primo volume delle *Ricerche logiche*. La nuova posizione si è venuta consolidando attraverso una serie di saggi pubblicati su «Logos»: *Sul concetto di filosofia* (vol. 1 1910), *L'uno, l'unità e gli uno* (vol. 2 1911-12): un confronto tacito con *I fondamenti logici delle scienze esatte* (1910) di Natorp e con il concetto di numero lì sviluppato. Rickert pone qui in primo piano il problema forma-contenuto, facendo propria preliminarmente la concezione di Lask sul giudizio, posizione che Rickert conosceva attraverso discussioni personali con Lask stesso; *Valori della vita e valori culturali* (vol. 2 1911-12): un confronto con Bergson; *Giudizio e giudicare* (vol. 3 1912): niente di nuovo; *Sul sistema dei valori*, 4 (1913): programma sistematico per la filosofia dei valori; e *Sulla validità logica ed etica*, in «Kantstudien», 20 (1914).

In questo periodo cade l'apparizione delle due significative ricerche sistematiche di Lask: *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito del dominio della forma logica*, nel 1911, e *La dottrina del giudizio*, nel 1912. Rickert ha espressamente riconosciuto il significato di questa ricerca per la sua propria evoluzione e, sebbene egli non abbia condiviso in principio le concezioni e i progressi di Lask, ha anche manifestato questo riconoscimento dedicando alla sua

[5] RICHARD KRONER, *Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit*, Leipzig 1908; E. LASK, *Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft in der Logik?*, in *Bericht über den III. Internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg*, 1-5 settembre 1908 (a cura di Th. Elsenhans), Heidelberg 1909.

memoria la terza edizione de *L'oggetto della conoscenza*. Come innovazioni determinanti della terza edizione del suo *Oggetto* Rickert stesso sottolinea le seguenti: I. il porre l'accento sul carattere assiologico del logico o dell'ideale rispetto ad ogni ontologia dell'ideale; II. lo svolgimento del problema gnoseologico come problema della forma; III. la precisa rinuncia a ogni psicologismo[6].

Emil Lask, alle cui ricerche io debbo personalmente molto, è caduto in Galizia nel maggio del 1915; la sua salma è dispersa. Egli era una delle più forti personalità filosofiche del presente, un uomo di peso, che a mio avviso era in cammino verso la fenomenologia, i cui scritti sono pieni di suggestioni – ad ogni modo una lettura che non si fa tanto per farla.

Alle seguenti osservazioni critiche desidero premettere una frase dello stesso Rickert, alla quale egli si vede costretto nel suo elogio funebre per Windelband quando prende una posizione critica verso il proprio maestro: *«Il sistematico deve essere una buona volta intollerante»*[7].

La direzione fondamentale delle seguenti considerazioni critiche era stata già delineata nelle relazioni critiche che io, già nel 1913, ho tenuto nel seminario di Rickert a proposito della *Dottrina del giudizio* di Lask, dove però ho incontrato una grossa opposizione, cosa che – in verità è superfluo rimarcarlo – non ha minimamente guastato il mio rapporto personale con Rickert. Considerato l'odierno basso profilo di ciò che si può chiamare «ethos scientifico», ritengo necessaria l'osservazione che qui si tratta solo del merito delle questioni e che il rapporto personale resta affatto non toccato anche dalla polemica più radicale, poiché l'uomo scientifico deve esercitare un'assoluta ἐποχή.

§ 10. Princìpi della critica

Nessuna mera critica per la critica. Uno scopo positivo, e, invero, non semplicemente una nuova teoria della conoscenza o un nuovo «punto di vista» gnoseologico.

[6] H. Rickert, *Gegenstand*, III ed., cit., p. XII.
[7] H. Rickert, *Windelband*, cit., p. 29.

Idea della scienza originaria – filosofia scientifica. *Critica di principio* – quella del metodo della determinazione scientifica dell'oggetto in generale.

Il metodo non è qualcosa che possa essere imposto arbitrariamente a un ambito tematico ma qualcosa che scaturisce per la sua struttura dal fine della conoscenza, come anche dalla costituzione regionale del campo della conoscenza nella sua specificità. Esso non si può dunque considerare in modo completamente separato dal problema. Bisogna comprendere quest'ultimo nella sua tendenza principale, il che significa nel modo in cui si è sviluppato a partire da una motivazione storica. Per questo [abbiamo scelto] la prima edizione [di *Der Gegenstand der Erkenntnis*], nonostante l'osservazione di Rickert. E lo possiamo fare tanto più in quanto non la poniamo alla base della critica ma la rigettiamo criticamente attraverso lo stesso Rickert, attraverso la presa in considerazione della sua evoluzione, che, al suo punto di svolta, comincia con una considerazione metodologica. La prima edizione, che, nonostante le molte riflessioni sul come della determinazione dell'oggetto, non mostra nessuna coscienza metodologica *di principio*, viene ora caratterizzata espressamente in rapporto al suo percorso, i suoi limiti vengono messi in rilievo e viene determinata anche la sua relativa legittimità.

Per noi si pongono le seguenti questioni:

1. Questa riflessione metodologica è forse radicale? e
2. il miglioramento del cammino è genuino? e
3. si producono lungo questo cammino *i* risultati che Rickert vuole trovare e nei quali si esprime caratteristicamente la sua forma di conoscenza?

I difetti principali di questa assenza di metodologia – ancora da analizzare – si manifestano nel fallimento riguardo a un aspetto necessario del complesso problematico – *rispetto al problema del soggetto* – e soprattutto nel fatto che anche la seconda via risente necessariamente di quei difetti, mentre i risultati, che dovrebbero concordare con quelli del primo, sono di tipo ancora più dubbio.

Movimento kantiano – problema trascendentale; Riehl, Schuppe, Volkelt, Dilthey, *Cremerius*.

«Del concetto della conoscenza fa parte oltre al soggetto che conosce anche un oggetto che viene conosciuto».

Essere – coscienza; realtà del mondo esterno.

Principio dell'immanenza: «L'essere di ogni realtà deve essere considerato come un essere nella coscienza»[8].

Conoscere = rappresentare. «Che cosa devono indicare e raffigurare le rappresentazioni se non c'è nulla oltre le rappresentazioni, se dunque manca l'originale con il quale l'immagine deve concordare?»[9].

Se il conoscere vuole avere ancora un senso dobbiamo presupporre che in ogni caso noi concepiamo qualcosa di indipendente dal soggetto teoretico[10].

«Quali motivi abbiamo per credere che il conoscere per mezzo delle rappresentazioni raffiguri una realtà e che la conoscenza risieda in generale nelle *rappresentazioni?*»[11]

Scissione dell'essere in cose e rappresentazioni; queste come raffigurazioni in un luogo. La concezione diventa problematica a partire dalle «più elementari considerazioni gnoseologiche»: *«il problema dello spazio»!* Cosa e rappresentazione – *due oggetti* nel soggetto, il quale *constata* la loro concordanza[12].

Aristotele: Conoscere = giudicare (collegare rappresentazioni? non si è ottenuto nulla di nuovo)[13].

«È possibile il mostrare nel giudizio un processo dal significato autonomo?»

«Provvisoriamente vediamo solamente ciò che ogni individuo può constatare per sé».

«Ora vogliamo sapere solo quello che succede quando giudichiamo»[14].

«*Conoscere è affermare o negare*. Vogliamo tentare di conoscere le conseguenze di questo punto»[15].

«Conoscere è o riconoscere o rigettare».

«Il soggetto conoscente può entrare in possesso di ciò che cerca conoscendo non attraverso rappresentazioni ma per mezzo dell'affermazione e della negazione»[16].

[8] H. RICKERT, *Gegenstand*, I ed., cit., p. 40.
[9] *Ivi*, p. 41.
[10] *Ivi*, p. 42.
[11] *Ivi*, p. 43.
[12] *Ivi*, p. 45.
[13] *Ivi*, p. 47.
[14] *Ivi*, pp. 47 s.
[15] *Ivi*, pp. 55 s.
[16] *Ivi*, pp. 58 s.

Sentimento di evidenza, vi si annuncia una potenza alla quale io sono vincolato.

«Non sappiamo nulla dell'essere che raffiguriamo nelle rappresentazioni, per il nostro rappresentare non c'è assolutamente nulla verso cui esso si potrebbe indirizzare. Invece, quando vogliamo giudicare, si presenta immediatamente un dover essere a indicare la direzione»[17].

Avere di mira il problema dell'origine. Origine del metodo – origine dell'oggetto della scienza originaria e della sua struttura originaria. La nostra impresa critica, che è essa stessa fenomenologia, e questo già nel modo di impostare i problemi, si imbatte in una difficoltà in quanto Rickert ha percorso un'evoluzione la cui prosecuzione, per altro, è stata determinata proprio da idee fenomenologiche. C'è bisogno dunque di un'acutezza critica e metodologica rigorosa dello sguardo per separare il genuino dal non genuino e per isolare i progressi genuini dagli errori.

§ 11. La concezione di Rickert del problema gnoseologico fondamentale. La via soggettiva

Il conoscere non può essere un rappresentare, dato che non c'è nulla verso cui debbano indirizzarsi le rappresentazioni come se fosse un qualcosa di indipendente da esse. Se tutto l'essere è contenuto coscienziale, come ci può essere ancora un originale per il quale la rappresentazione deve essere la copia?

E soprattutto: finché si considera il conoscere come rappresentare non compare affatto un momento che fa parte necessariamente del concetto della conoscenza: il soggetto conoscente. Infatti le cose e le rappresentazioni sono oggetti e l'idea del conoscere come rappresentazione non ha nulla a che fare con un rapporto tra un soggetto e un oggetto ma solo con un rapporto tra due oggetti, il quale, però, diventa del tutto incomprensibile inteso nei termini del conoscere, dato che in questo caso c'è bisogno di un soggetto che constati questo rapporto tra entrambi gli oggetti, cioè il venir riprodotto delle cose nelle rappresentazioni – e questa conoscenza non può essere essa stessa una rappresentazione.

[17] *Ivi*, p. 63.

Era già noto ad Aristotele che la «verità è contenuta solamente nel *giudicare*»[18]. Così, comunque, si è guadagnato ben poco finché si ritiene che lo specifico del giudicare risieda nel collegare e nello scomporre le rappresentazioni, dato che si arriva sempre e solo alle rappresentazioni, con la conseguenza che ricompaiono le vecchie difficoltà. Anche i giudizi dovrebbero allora indirizzarsi in qualche modo a un essere trascendente «per poter produrre conoscenza».

È se fosse sbagliata questa concezione del giudizio? «È possibile mostrare il giudizio come un processo dal significato autonomo?»[19] Anche se deve fallire il tentativo di trovare un *essere* indipendente dalle *rappresentazioni*, si apre però alla fine la possibilità di mostrare un che di indipendente dal soggetto *giudicante*, di modo che esso costituisca *«un metro di misura per il conoscere che vada al di là del contenuto della coscienza»*[20].

Il trascendente deve forse andare oltre il contenuto della coscienza? E dove? Ciò che non è esso stesso contenuto della coscienza.

a) Giudizio e valore

Il problema è dunque il soggetto giudicante. «Ora vogliamo sapere solo cosa succede quando giudichiamo». «Vediamo provvisoriamente solo ciò che ogni individuo può constatare da sé». «Per noi si tratta solo di constatare cos'è che è *sempre* presente laddove si ritiene vera qualcosa; possiamo perciò affrontare solo un concetto molto generale di giudizio, che contenga solo ciò che è in ogni conoscenza, non importa di quale oggetto»[21].

Rickert considera come una delle «concezioni più preziose della nuova logica e delle ricerche fenomenologiche» l'idea che nel giudizio si aggiunga alle mere rappresentazioni un «elemento» che non è di tipo rappresentativo. Questo *«dato di fatto»* non sarebbe stato ancora riconosciuto nella sua portata[22].

[18] *Ivi*, p. 47.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem* [corsivo di Heidegger].
[21] *Ivi*, p. 48. Cfr. *Gegenstand*, II ed., cit., pp. 88 s.
[22] *Ivi*, p. 49.

«La forma più chiara e [...] completa» a questa concezione del giudizio l'avrebbe data Windelband[23]. Non è possibile giudicare «senza affermare o negare». «È solamente affermando o negando che la rappresentazione viene collegata a qualcosa [...] alla quale possano applicarsi i predicati «vero» oppure «non vero»»[24]. «*Conoscere è riconoscere oppure rigettare*»[25]. «*Conoscere è affermare o negare*. Vogliamo tentare di conoscere le conseguenze di questo punto»[26]. Rickert disconosce espressamente l'opinione di Brentano secondo la quale il giudicare, dato che in esso si rinviene un elemento non rappresentativo (affermare o negare), sarebbe un'altra forma della relazione della coscienza con un oggetto: «Questa asserzione sarebbe per noi troppo ricca di presupposti»[27]. Rickert vi vede già una teoria non dimostrata dello psichico. Potrebbe invece essere che questi elementi in discussione, con una analisi più profonda, si dimostrassero del tipo delle rappresentazioni – forse il giudicare «in quanto stato psichico[...] non è niente altro che un complesso di sensazioni»[28].

Cosa significa un processo di tipo psichico, e cosa significa «stato psichico»? Cos'è che ha maggiori presupposti e più teoria: il dire che io partecipo *a* un contenuto della coscienza e non *lo* considero solamente senza parteciparvi, oppure quando si dice con Brentano che il giudicare e il rappresentare sono forme diverse della relazione della coscienza con l'oggetto? Rickert vuole tenersi lontano da queste teorie, egli vuole «constatare solamente un fatto»[29]. Pertanto egli indaga a quale genere di processi psichici appartenga il giudizio se si distingue tra quegli stati «nei quali ci comportiamo da osservatori privi di partecipazione» e quelli «nei quali partecipiamo [...] o sembriamo partecipare al contenuto della nostra coscienza come a un che di prezioso». Il giudicare non si esaurisce in un considerare privo di partecipazione «ma viene ad espressione nell'affermare o nel negare, nell'assentire o nel dissentire». Giusta suddivisione dei *processi*

[23] *Ivi*, p. 51.
[24] *Ivi*, p. 55.
[25] *Ivi*, p. 58.
[26] *Ivi*, pp. 55 s.
[27] *Ivi*, p. 56.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ivi*, p. 57.

psichici! «Rappresentare in una classe e giudicare, sentire e volere [...] nell'altra». Nel giudizio un «comportamento «pratico»»[30].

«Poiché ora quello che vale per il giudizio deve valere anche per il conoscere, allora ne emerge [...] che anche nel caso del conoscere teoretico si tratta di una presa di posizione nei confronti di un valore. È solamente rispetto ai valori che ha senso il comportamento alternativo dell'assentire e del dissentire. Ciò che affermo mi deve piacere e ciò che nego mi deve essere sgradito. Il conoscere è dunque un processo che viene determinato dai *sentimenti*, ossia dal piacere e dal dispiacere». È Rickert stesso ad ammettere che «ciò può suonare singolare», ma «è pur tuttavia solo una *conseguenza indiscutibile*» della concezioue del giudizio. Da una constatazione fattuale (quanto spesso e da parte di quali soggetti?) devono essere tratte delle conseguenze. «Sono i sentimenti, dunque, a guidare la nostra conoscenza. L'atto cognitivo stesso può consistere solamente nel riconoscimento del valore dei sentimenti»[31].

b) Evidenza e validità

Poiché è manifestamente attraverso l'affermare e il negare che il soggetto entra in possesso di ciò che egli cercava conoscendo (affermando o negaudo?), è sufficiente ora esaminare questo sentimento per trovare l'oggetto della conoscenza. «In ogni conoscenza, come abbiamo visto, viene riconosciuto un valore. Come distinguiamo questo valore dagli altri sentimenti rispetto ai quali ci comportiamo affermativamente? Parliamo qui innanzitutto di ciò che tutti noi facciamo[...]»[32].

Nel giudicare constatiamo un sentimento di piacere «nel quale giunge alla calma l'impulso a conoscere», e chiamiamo questo sentimento «certezza» (evidenza). «In ogni giudizio nel momento in cui giudico so che ricouosco qualcosa che *vale atemporalmente*». L'evidenza, che, considerata psicologicamente, è un sentimento di piacere, conferisce al giudizio una validità atemporale e in questo modo gli procura un valore. Allo stesso

[30] *Ivi*, pp. 56 s.
[31] *Ivi*, pp. 57 s. [sottolineature di Heidegger].
[32] *Ivi*, p. 60.

tempo mi esperisco come *vincolato* dal sentimento di evidenza. Non posso affermare o negare arbitrariamente. «Mi sento determinato da una potenza alla quale mi sottometto e alla quale mi indirizzo. La potenza è presente in ogni giudizio che effettuo. [...] L'uno o l'altro giudizio è sempre necessario». L'evidenza, «il sentimento» conferisce ad un giudizio «il carattere di *necessità*»[33].

Questa necessità non è quella causale del meccanismo psicologico, nemmeno quella del dovere come non-poter-non essere [*müssen*], ma è una necessità del dover-essere [*Sollen*]. «Ciò che guida il mio giudizio e quindi il mio conoscere è il sentimento che io *debbo* giudicare così e non altrimenti». «Se enunciamo solo ciò che realmente sappiamo, dobbiamo ammettere quanto segue. Nou sappiamo nulla di un essere che raffiguriamo in delle rappresentazioni». «Invece, non appena vogliamo giudicare, si presenta immediatamente un dover essere a indicare la direzione». «Se odo dei suoni sono *necessitato* a giudicare che odo dei suoni» – il che significa che «con i suoni mi è dato un dover-essere [quando voglio giudicare!] che richiede e riceve l'assenso da un eventuale giudizio»[34].

La verità del giudizio può essere definita solamente con l'ausilio di un valore «che deve essere riconosciuto dal giudizio»[35]. Il valore dei giudizi non è derivato; non compete loro perché essi sono veri, ma essi sono veri nella misura in cui in essi viene riconosciuto un valore. Ciò vale per ogni giudizio. Anche per le proposizioni esistenziali. Esse non sono vere perché concordano con la realtà, perché dicono ciò che è reale, ma *reale* è ciò che deve essere riconosciuto dal giudicare. Il reale diventa una specie del vero. Il giudizio vero è ciò che deve essere effettuato. E perché deve essere effettuato il giudizio? Perché è vero. Rickert vuole proprio constatare la presenza di questo circolo. Ciò può lasciare insoddisfatto solamente colui il quale non si può liberare della vecchia concezione del conoscere nel senso del rappresentare.

[33] *Ivi*, pp. 60 s.
[34] *Ivi*, pp. 62 s.
[35] H. RICKERT, *Gegenstand*, II ed., cit., p. 116.

c) La trascendenza del dover-essere

«Si tenti di trovare un motivo per la verità del giudizio che io vedo ora delle lettere che sia diverso dal sentimento immediato del dover-essere, della necessità di giudicare *così*»[36]. Cos'è ora l'oggetto della conoscenza? Se indichiamo come oggetto ciò verso cui si indirizza la conoscenza, ossia il giudicare, allora oggetto lo può essere solo il dover essere che viene riconosciuto nel giudizio. Questo metro di misura basta pienamente al conoscere. «*Non possiamo scoprire niente altro* se non l'ordine dei contenuti della coscienza, ossia le relazioni tra le rappresentazioni, le quali devono-essere e proprio per questo sono da affermare»[37].

Qnesto dover essere è ora nei fatti un oggetto della conoscenza che è trascendente e indipendente in ogni senso? Nella necessità del giudizio, nell'evidenza si annuncia un sentimento. Si può attribuire a un sentimento qualcosa di più di un semplice significato soggettivo? Come viene giustificata questa trascendenza del dover-essere? Mostrando che il negare il dover-essere conduce a delle contraddizioni. Così si dimostra la giustezza dell'assunzione di questa trascendenza. «Perché deve esser riconosciuto il dover-essere?» Conferisce forse questo dover-essere al conoscere la ricercata «obiettività»? Finora sappiamo solo che «se c'è in genere un oggetto della conoscenza, esso si può trovare solo nel dover-essere e non nell'essere»[38].

La negazione di un essere trascendente non può condurre mai a contraddizioni. Infatti tutti i giudizi che sembrano riferirsi a un essere trascendente si possono trasformare di modo che essi vengono ad esprimere solamente fatti della coscienza. Invece di «il sole splende» posso dire: «vedo il sole». Così nei giudizi non è più questione di nessun essere trascendente. È ora anche possibile modificare i giudizi in modo tale che essi non contengano più il riconoscimento di un dover-essere indipendente dal soggetto? «Manifestamente no, dato che abbiamo dimostrato che *ogni* giudizio consiste nel riconoscimento della *necessità* del giudizio e che questa necessità è sempre presente come un dover-

[36] *Ivi*, p. 118 [sottolineatura di Heidegger].
[37] H. RICKERT, *Gegenstand*, I ed., cit., p. 68 [sottolineature di Heidegger].
[38] H. RICKERT, *Gegenstand*, II ed., cit., pp. 126 s.

essere dal quale il soggetto conoscente è dipendente»[39]. Si possono trasformare i giudizi come si vuole, ma si dovrà sempre riconoscere che il loro valore di verità è un valore trascendente del tutto indipendente. Il dover-essere trascendente, finché giudico, viene sempre riconosciuto e per questo è anche al di fuori di ogni dubbio. Ogni negazione del dover-essere si autosopprime dato che ogni negazione è un giudizio e come tale è un riconoscimento di un dover-essere trascendente.

Per «dimostrare» questa trascendenza non ci sarebbe stato bisogno di tutto il libro visto che essa non ha niente a che fare con il problema in discussione!! Rickert mostra solamente che nel conoscere viene riconosciuto *in generale qualcosa* (che deve diventare verità). Così non si è però dimostrata la costituzione di ogni essere nel *senso*.

Il dover-essere precede dunque concettualmente l'essere. «Sulle due proposizioni, che il giudicare non è rappresentare e che l'«essere» riceve un senso solo come componente di un giudizio, si basa tutta la nostra esposizione»[40]. «Volevamo soltanto dimostrare il «minimo» trascendente che ognuno riconosce, per quanto diversamente la pensi a proposito del conoscere»[41]. Quali sono qui i presupposti metodologici? Un'esposizione in rapporto alla sfera dell'esperienza vissuta, e cioè secondo la *realtà* e l'*intenzionalità*.

In un certo modo, anche se insufficiente a livello metodologico, la cosa è riuscita a Rickert. Egli ha mostrato *che ogni atto di riconoscimento* è in qualche modo motivato, che sta in un contesto motivazionale. Ma lo ha mostrato non con rigore metodologico; egli *voleva* mostrarlo. È però un grande errore quando Rickert arriva a ipostatizzare questo carattere motivazionale a *oggetto* della conoscenza e a credere di aver risolto in questo modo il problema trascendentale della costituzione! Infatti non è stato chiarito cos'è che deve significare il termine «oggetto», e nemmeno cosa vuol dire «indirizzarsi ad esso». Inoltre questo «minimo trascendente» è presente in ogni esperienza vissuta e come tale non è affatto indicato a caratterizzare il comportamento teoretico. Per provarlo non ci sarebbe stato bisogno di questo

[39] H. RICKERT, *Gegenstand*, I ed., cit., p. 70.
[40] *Ivi*, pp. 83 s.
[41] *Ivi*, p. 91.

apparato ma solamente – ciò che poi manca a Rickert fino ad oggi – di una chiara visione del problema metodologico dell'indagine sull'esperienza vissuta.

Nelle considerazioni metodologiche delle *Due vie* e nella terza edizione dell'*Oggetto* si riconosce forse questo punto? Come caratterizza Rickert il carattere metodologico delle sue riflessioni? In questo prescindo dal fatto che Rickert, nell'attuale interpretazione del suo procedimento, include problemi e prospettive che sono stati elaborati da Husserl[42].

§ 12. La via logico-trascendentale (oggettiva) come metodo della fondazione dei presupposti implicati nella via soggettiva

Siamo giunti a un punto decisivo delle nostre considerazioni. Rickert mostra i difetti di principio della via soggettiva e indica la necessità di integrarla con una seconda. La via soggettiva «non fa comparire la *fondazione*, la quale, ammesso che i risultati siano giusti, è la cosa veramente decisiva»[43]. Deve essere dimostrato che ciò verso cui si indirizza il conoscere reale è un valore. Se lo si dimostra (Rickert *vuole* dimostrarlo) la via soggettiva viene ad avere un fondamento sicuro, può entrare senza problemi nei suoi diritti e mostrare la sua *superiorità di principio*; in fondo è in essa che consiste la metodologia decisiva della filosofia trascendentale. Lo stesso Rickert dice: «Senza prendere in considerazione il conoscere reale e il suo senso immanente la filosofia trascendentale resterebbe in parte una cosa vuota»[44].

La via oggettiva, però, a fianco della decisiva fondazione della via soggettiva, del metodo autentico della filosofia trascendentale, conduce anche a qualcosa di principio. Mostrando nel teoretico qualcosa di assiologico, esso ci costringe a riconoscere scientificamente «l'ambito del senso teoretico come un *ambito assiologico*»[45], cioè la logica (la filosofia teoretica) è scienza dei valori e perciò lo è anche l'intera *filosofia*. Per la logica in quan-

[42] Psicologia e interpretazione del senso. Rappresentazione della via soggettiva e la critica di Rickert ai suoi limiti. Cfr. il § 10 e le note in *Gegenstand*.
[43] H. Rickert, Gegenstand, III ed., cit., p. 254.
[44] *Ivi*, p. 303.
[45] *Ivi*, p. 273.

to «pura dottrina dei valori» si schiude un ampio ambito di ricerche speciali, un modo distinto da ogni ontologia. La logica non ha mai a che fare con un essere ma solamente con strutture o formazioni di valore. In questo modo appare poi l'opposizione contro la concezione della logica come scienza dell'essere, così come veniva intesa da Bolzano e dal più originale e profondo continuatore delle idee di Bolzano, Husserl.

La via oggettiva, dunque, con la dimostrazione del carattere assiologico della verità, deve fornire l'ultimo fondamento alla filosofia *come* scienza del valore.

Innanzitutto seguiamo la via oggettiva per vedere se essa procura un fondamento a quella soggettiva. Se la verità è un valore, posso pervenire a una trascendenza, a un dover-essere, a un riconoscimento, e allora posso mostrare che gli atti di giudizio, se essi debbono contenere una *conoscenza*[46], debbono significare un riconoscere oppure un rigettare. In breve, allora si è dimostrato che il conoscere è un valutare e non un vedere.

Osservo già qui che Rickert si trova in errore quando ritiene che l'unico presupposto del metodo «costruttivo» dell'interpretazione del senso sia il fatto che il rapporto con il *valore non possa non* essere il riconoscimento, una volta che si è dimostrato che il rapporto possibile con i valori *possa* consistere nel *riconoscere*. Esso non può non esserlo *se* esso deve apprestare qualcosa per la conoscenza. Che significa qui conoscenza? Riconoscere? Oppure qualcosa d'altro! Conoscenza di che - cosa? di valori.

Si faccia attenzione: qui non si può stabilire niente; viene esclusivamente *valutato* un essere. Bisognerebbe chiedersi come mai questo essere sia oggettuale, cosa intenda Rickert con questo essere esclusivamente psichico. Si dovrebbe mostrare che io posso rapportarmi ai valori solo riconoscendoli o rigettandoli, oppure che ci sono diversi possibili tipi di comportamenti, tra i quali questi e quelli.

Dirigiamo la nostra attenzione su due cose:

1. È stato dimostrato da parte di Rickert il carattere assiologico della verità?

2. Se è stato dimostrato, ne consegue forse che la logica sia dottrina del valore e che la filosofia sia essenzialmente scienza dei valori?

[46] Che significa qui conoscenza?

Rickert non ha mostrato né l'una né l'altra cosa; tanto poco che egli non ha nemmeno visto il problema dei valori in quanto tale. Questo è dunque il senso ultimo della filosofia dei valori!!

Come procede la via oggettiva? È manifesto che essa, come dice lo stesso Rickert, non deve passare per la psicologia trascendentale. Essa deve proprio superare i limiti di quest'ultima, i quali consistono nel fatto 1. che essa deve *presupporre* qualcosa di infondato; 2. che essa deve prendere le mosse da un essere psichico, dal quale non si può «tirare fuori nulla di trascendente *determinato*»[47], esattamente proprio ciò che Rickert vorrebbe e dovrebbe tirare fuori per puntellare la teoria. Nulla di *determinato*, e tuttavia *qualcosa* infine; allora l'interpretazione del senso sarebbe in alcuni punti decisivi non necessaria. E cosa significa che si può «tirare fuori» un qualcosa di trascendente indeterminato?

Non si può ottenere nulla attraverso la pura constatazione ma solamente quando io interpreto un che di accertato – l'essere psichico –, quando gli «metto dentro» qualcosa. In questo modo, però, non può procedere il metodo oggettivo. Anch'esso deve «collegarsi a un *fatto* noto a tutti». In questo non è diverso dal metodo soggettivo. E questo aspetto, la circostanza che la teoria della conoscenza in quanto tale deve «collegarsi» ai «fatti» (così come si dice senza stile) non preoccupa Rickert più di tanto[48].

Il difetto non è che ci si collega ad un fatto in generale ma che la via soggettiva si deve ricollegare all'atto dell'essere psichico *(realtà empirica)*, dal quale e nel quale, attraverso semplice constatazione, non si può ottenere niente altro se non sempre un essere psichico e momenti di un essere psichico.

Se dunque anche la via oggettiva si deve riallacciare a un fatto, bisogna allora chiedersi: qual è *questa realtà* alla quale la teoria della conoscenza deve attenersi per trovare l'oggetto della conoscenza? Il suo problema è proprio la conoscenza della verità. Devo dunque *partire* da una realtà in cui è insita la verità e che pertanto è lecito chiamare vera. Sono forse gli atti le uniche realtà che «in questo senso [nel senso che in esse è insita la verità] possono essere chiamati veri»? La verità inerisce anche ad

[47] *Ivi*, p. 255
[48] *Ivi*, pp. 254 s.

un essere psichico di atti come l'essere di complessi verbali? No. «Udiamo un insieme di parole o magari le leggiamo. Esse costituiscono nell'insieme una *proposizione*»[49]. Io dico: «Ma il Kaiser transfinito né non quale triangolo morto se». Un insieme di parole – formano nel loro insieme una proposizione? Rickert risponderebbe: solamente un insieme di parole che esprime un *vero giudizio* è una frase genuina e *vera*. Rickert ammette certamente che io debbo *comprendere* le parole, sostenere il loro significato, comprendere in genere ciò che la proposizione *esprime* per poter dire che essa è vera. Una proposizione è dunque vera solo in quanto *viene compresa*. Nella proposizione non è questione di suoni e di segni, nemmeno di dati acustici o ottici, ma degli atti del comprendere e del ritenere. Dunque, se Rickert vuole essere conseguente, siamo al vecchio punto: siamo ancorati a degli atti psichici, a un essere dal quale non possiamo tirare fuori nulla a meno che non ve l'abbiamo messo e a meno che non li interpretiamo e li concepiamo come delle prestazioni. Da dov'è, dunque, che sulla via oggettiva Rickert sa improvvisamente qualcosa degli atti del comprendere e del ritenere, la prestazione dei quali consiste esattamente nel ritenere e nel comprendere qualcosa? Da quale punto egli li ha improvvisamente interpretati laddove si tratta invece di ovviare ai limiti della via soggettiva, e di assicurarsi attraverso la via oggettiva il fondamento di ogni interpretazione di senso? Ma Rickert ammette che «gli atti, in quanto atti psichici, sono altrettanto poco veri quanto un complesso di parole è una proposizione. Vero in senso autentico è solamente ciò che viene ritenuto o compreso come vero»[50], *il contenuto del giudizio*. Dunque nell'esperienza del giudicare ci sono evidentemente anche altri *atti* che sono essenziali!

Rickert è a conoscenza improvvisamente di un che di ritenuto, di un che di compreso, di un *contento del giudizio*. Il contenuto non è evidentemente legato a complessi di suoni ma si produce solamente in un atto in cui si ritiene. Ma da un essere psichico non posso tirare fuori nulla, proprio per questo era fallita la via soggettiva. Io non posso nemmeno dire che un atto sia un riconoscimento se non ho già collocato all'interno dell'essere psichico questo particolare senso della prestazione sulla base del

[49] *Ivi*, pp 255 s.
[50] *Ivi*, p. 256.

fine per cui si fa qualcosa. Rickert non perviene a qualcosa di trascendente né a partire dal dato di fatto dell'essere psichico degli atti, né dal dato di fatto dei complessi verbali. Egli non può e non vuole effettuare un'interpretazione di senso. Cosa resta? Egli constata «ciò verso cui si dirige l'atto psichico, oppure il suo contenuto»[51]. L'atto all'improvviso non gli appare più come un essere psichico ma si indirizza a qualcosa; ha un contenuto. Improvvisamente si fa uscire fuori qualcosa – e non si capisce perché la cosa non doveva essere già possibile sulla via soggettiva. Infatti devo fare solo ciò che Rickert esegue improvvisamente sulla via cosiddetta oggettiva: liberarmi della teoria, non attenermi nemmeno a una finzione innalzandola a metodo attraverso una costruzione, e prendere infine l'atto così com'è, ossia, come dice lo stesso Rickert, in modo che esso si indirizzi a «qualcosa» e lo «abbia presente»[52].

O osservo gli atti così come si danno, nel loro indirizzarsi a qualcosa, e constato *ciò* a cui si indirizzano – come anche il carattere dell'indirizzarsi, così come fa Rickert sulla via cosiddetta oggettiva –, oppure concepisco gli atti come essere psichico o anche un complesso verbale come un fatto, e allora non si giunge mai e in nessun modo a qualcosa come un contenuto degli atti. In questo non aiuta nemmeno la costruzione dell'interpretazione del senso, infatti essa avrebbe senso solamente a partire dal contenuto. E nemmeno sulla via oggettiva. La via soggettiva, *la sua superiorità di principio*, si basa su una pura finzione, dalla quale infine viene costruita una via gnoseologica per non dover ammettere ciò che alla fin fine si fa. Le sue vie sono delle pure costruzioni.

La differenza della seconda via rispetto alla prima consiste in questo: che sulla seconda via Rickert, sotto la pressione dei fatti, ha «presente» gli atti e il loro contenuto, dunque si libera dalle assunzioni costruttive della prima. C'è solo una via della teoria della conoscenza che offre diversi panorami possibili.

Che Rickert stesso debba ammettere che anche la via oggettiva abbia bisogno degli atti si mostra nella frase: «Se nel teorico della conoscenza si presentano anche necessariamente gli atti psichici del suo ritenere e comprendere, egli li può comun-

[51] *Ivi*, p. 257.
[52] *Ivi*, p. 258.

que mettere da parte come inessenziali e dedicarsi immediatamente al contenuto teoretico»[53].

Va solamente rimarcato che nel teorico della conoscenza, ossia nella sua impostazione metodologica, non deve *mai* comparire un essere psichico e per questo non c'è nemmeno bisogno di metterlo da parte. Sicuramente, invece, sono presenti gli atti nel loro carattere fenomenale di esperienza vissuta, e questi non vanno mai messi da parte come inessenziali, nemmeno quando conduco una genuina analisi del contenuto.

Questo contenuto oggettivo del giudizio, *che deve essere constatato come tale*, «lo indagherò per trovare l'oggetto della conoscenza»[54]. Poiché questo contenuto sussiste indipendentemente dall'atto psichico, può essere chiamato il senso trascendente. Rickert mostra ora che questo senso non può essere né fisico né psichico ma che rappresenta invece il contenuto «ideale» della proposizione.

Sappiamo che il contenuto è diverso dall'atto, e questo in un modo molto specifico, non solamente come nella percezione dove atto e contenuto fanno parte del contenuto reale della coscienza, dell'essere immanente (processi). Si faccia attenzione all'illustrazione completamente distorta della percezione e del contenuto della percezione. Il senso trascendente *è* qualcosa di «*irreale*»[55].

L'ulteriore domanda è dunque la seguente: cos'è questo senso, che noi comprendiamo in una proposizione vera, nella sua unità? Rickert sottolinea espressamente (ciò che si sa poi da lungo tempo) che il senso della proposizione sarebbe una unità specifica e che in primo luogo non dovrebbe essere scisso in singoli significati; questi non sarebbero di per sé mai veri e per questo non si potrebbe studiare in essi il problema della verità! Rickert non vede che questo studio, se deve essere scientificamente fruttuoso, ne presuppone in linea di principio degli altri. Certamente – però la «via oggettiva». Comunque Rickert vede il vantaggio di quest'ultimo nel fatto esso procede subito dalla «proposizione», senza che si dica però cos'è mai una proposizione; così la proposizione deve essere compresa; e ciò può accade-

[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ivi*, p. 259.

re solamente se si comprende ogni parola e poi l'unità semantica delle parole. Il che significa che una filosofia scientifica vedrà che qui ci sono problemi di principio che fondano tutto il resto, i quali non si possono eliminare con quelle locuzioni generali sulle parole, i significati, la proposizione e il senso. Allora si viene comunque anche impediti di «filosofare», sul senso trascendente, nel modo del filosofare dall'alto, come Rickert fa di seguito.

Si può forse far rientrare il senso in generale tra gli essenti o tra gli esistenti? Ciò che un essente è lo dice il suo essere; non viene mai spiegato. Fa parte forse dell'essere ideale delle strutture matematiche? No. Se si volesse riunire senso e essere ideale si potrebbe dire al massimo che «i singoli significati verbali che il senso contiene sono nella sfera del l'essere ideale»[56]. Ma «noi sappiamo» (fino ad oggi si tratta di una semplice affermazione) che il senso non può mai essere inteso come qualcosa di composto da semplici significati verbali. Manca ancora l'essenziale componente del senso, quello che costituisce la sua unità e sul quale si basa la sua trascendenza: la *verità*. Essa deve dunque essere considerata ben più da vicino, particolarmente rispetto al come costituisca l'unità del senso sulla quale si basa poi la sua trascendenza (unità del senso, ciò che essa costituisce, e trascendenza del senso non sono in nessun modo identici). Il senso non va dunque concepito in nessun modo come un essente, un esistente, riconducendolo così alla sfera dell'essere, a meno che non si voglia indicare con il termine «essere» ogni pensabile in generale, indifferentemente, nel qual caso anche il senso è un essere (il senso della domanda – nessuna unità; e la domanda è però teoreticamente indifferente, né un *valore* né una *mancanza di valore*). «Il senso c'è [...] «prima» di *ogni* essente e non si può comprendere con nessuna ontologia»[57]. Dunque come? Ora viene la grande scoperta e la dimostrazione.

Per poter apprezzare correttamente il nuovo che compare ora nelle riflessioni è necessario sintetizzare ciò che Rickert ha appurato finora sul senso trascendente: egli ha appurato che c'è in genere qualcosa del genere muovendo da una proposizione vera in generale. Un proposizione è vera solamente in quanto

[56] *Ivi*, p. 264.
[57] *Ibidem*.

contiene un senso vero. Questo senso vero è diverso dagli atti, è *irreale*, sussiste atemporalmente, vale, come anche si designa l'esser vero se si vuole evitare l'espressione «essere».

Ricordiamoci di cosa deve essere raggiunto sulla via oggettiva: la fondazione dei presupposti di quella soggettiva – «se possiamo assumere che la verità sia un valore».

Dobbiamo rinunciare a ricondurre il senso alla sfera dell'essente. In quale sfera dobbiamo allora collocarlo? In questo modo siamo giunti a un ultimo problema di principio con il quale deve decidersi il carattere di fondo della logica (della filosofia teoretica) e della filosofia come tale.

Ma ora non si continua più come si è fatto finora, cioè guardando più da vicino ciò che ho «presente davanti ai miei occhi» e mostrando le determinazioni che esso ha, ma si vuole invece dimostrare – con un metodo reale. Giro intorno alla cosa, non la osservo e guardo se per caso trovo qualcosa che le compete girandole attorno (questo non sarebbe nessun metodo se appurassi solamente ciò che è in essa, infatti lo ho già appurato, lo ho già presente davanti ai miei occhi – esso, il senso stesso, ho detto, non è un essere psichico, etc.).

Rickert, a partire da questo momento, *non* vede più il contenuto del giudizio. Egli non *guarda* più in direzione del preteso carattere assiologico del senso. Gira intorno al senso! Su questa via, sulla quale io non vedo affatto il senso, egli cerca il *criterio* sulla base del quale posso decidere se è presente qui un concetto di essere o di valore. Nulla di più (si possono intendere cose diverse). Rickert decide se è presente un essente o un qualcosa che abbia validità, con un carattere assiologico.

Questo criterio risiede nella *negazione*! Negare è un concetto ontologico: così l'opposizione è univoca. Negare è un puro concetto assiologico: così l'opposizione ha due significati (o nulla oppure senza valore). Se ho dunque una negazione univoca o biunivoca, so anche se è qualcosa o un concetto assiologico. Applicato al senso trascendente ciò che nega è: 1. il nulla, 2. il senso falso o non vero. Dunque il senso è un valore. Ma questo *criterio della negazione* è genuino?[*]

Rickert non si preoccupa di domandare: con quale diritto

[*] Vedi a tal proposito la postfazione del curatore tedesco.

utilizzo questo fenomeno – un criterio? Da che cosa so che esso vale?

§ 13. Considerazioni sulla negazione

La negazione di qualcosa. Negazione: funzione formale all'interno dell'ambito della oggettualità in genere. La negazione non ha come tale una determinata conformazione regionale, si riferisce a tutto e a ogni cosa. A partire dalla negazione non si determina mai il *negato* nel suo «che cosa» e nel suo carattere regionale, ma solamente a partire dal «che cosa» di *ciò* che viene negato, e da ciò si determina anche il come delle opposizioni *regionali*. Opposizioni che si esprimono nella negazione sono dunque caratteristiche solo in quanto *regionali* e non attraverso il formale non.

Per natura (*a priori*) è impossibile che la mera negazione sia criterio per la caratterizzazione regionale.

Bisogna innanzitutto distinguere tre forme di opposizione:

1. l'opposizione formale-ontologica in generale (qualcosa in generale – nulla),

2. l'opposizione regionale (essere empirico – essere ideale),

3. l'opposizione interna a una regione (caldo – freddo; diritto – non diritto) (caratterizzata regionalmente; secondo i lati dell'essenza).

Valgono i seguenti princìpi:

1. Ogni opposizione regionale e interna alle regioni si può formalizzare (nella negazione del qualcosa in generale) e ha come possibile opposto il *nulla*.

2. Con la concrezione della caratteristica dell'oggetto cresce il numero delle possibilità di opposizione.

Rickert non solamente non ha mostrato con il suo criterio che il senso è un valore ma non lo può fare in generale *a priori*. Ma anche in questo modo non abbiamo afferrato il problema in un modo che sia sufficientemente di principio.

Rickert vuole inserire il senso *in una regione determinata* e questa inserzione ha un'enorme portata: si decide con essa il carattere globale della filosofia come tale. Se questa inserzione deve essere eseguita in modo scientifico, metodico e *fondata assolutamente*, allora c'è bisogno di risolvere un preliminare

compito di principio: una caratteristica regionale e una delimitazione in generale, il difficile problema del «riempimento» e infine il problema: come va risolto questo compito, dopo di che io pongo la questione: quali sono le possibilità aprioriche di caratterizzazione delle regioni?[59]

Dicendo che l'essere si fa così poco definire quanto il valore non si è detto nulla, al massimo si tradisce il fatto che non si è ancora visto che qui ci sono difficili problemi e che nella filosofia non viene definito nulla, almeno nel senso corrente.

Valore: «per formazioni [*Gebilde*] che non esistono e pur tuttavia sono qualcosa». Da dove sa Rickert che c'è qualcosa del genere? Ma questo l'ho mostrato; dunque la formazione è un valore. A che pro, allora, ancora la messa in scena meticolosa e confusa di un criterio?

Rickert è troppo filosofo per accontentarsi, cioè egli ammette implicitamente che con la determinazione del valore non si è ottenuto nulla.

Qual è il problema?

Inserzione del senso del giudizio nella sfera dei valori. Le tre forme di opposizione. Consideriamo la terza, dato che essa è presente. Ci sono opposizioni interne alle regioni che sono caratterizzate regionalmente. Così se, seguendo Rickert, si mantiene l'opposizione caldo – freddo, allora l'obiezione è schiacciante solo ove si vuole dire che c'è qui in generale un'opposizione di senso; ciò non può però significare che sarebbe la stessa opposizione come tra *vero e falso*.

Quando Rickert vi si oppone ha completamente ragione. Se esso sia un oggetto assiologico, è quello che resta problematico – oppure se sia un oggetto di una regione del tutto a parte. Senza dubbio c'è una analogia con le opposizioni di tipo assiologico; forse è esso stesso un'opposizione di tipo assiologico – non oso deciderlo, a questo fine la filosofia non è ancora sufficientemente avanti (sui princìpi).

Ho già notato precedentemente che un errore fondamentale del libro è che Rickert si limita al giudizio positivo. Prendiamo un giudizio negativo per vedere quale biunivocità inquieta veramente Rickert. «Questo triangolo non è pesante», questo è un

[59] Cfr. H. RICKERT, *Gegenstand*, III ed., cit., cap. 4, *Senso e valore*, pp. 264-355.

giudizio negativo; se positivo significa: vero, il negativo: falso. I due poli positivo-negativo si situano del tutto diversamente nel senso del giudizio. Il positivo – *attribuito al predicato* – fa parte della *caratteristica strutturale* del senso del giudizio come tale mentre il positivo – *come vero* – non è relativo alla caratteristica strutturale, ma esso stesso *predicato* che vieue attribuito positivamente.

Se si ritiene il positivo come valore positivo, allora il problema è proprio se vero e falso debbano essere caratterizzati come aventi valore positivo o negativo. *Se lo presuppongo*, se prendo il vero come valore positivo, allora la *negazione* non è solamente un negativo come tale ma è allo stesso tempo *negativo* nel senso di essere privo di valore.

Rickert confonde questa biunivocità *con la prima*. Non è la negazione ad essere biunivoca in quanto negazione, ma il vocabolo «negazione» ha diversi significati laddove metto in relazione un'opposizione di tipo assiologico con la struttura del giudizio. Ma se le cose stiano così, se è lecito parlare di positivo e negativo è proprio ciò che è problematico. In altre parole: Rickert parla di una doppia *biunivocità*: biunivoco = due opposizioni – nel contempo: biunivoco = due significati di negativo.

Appendice

Sull'essenza dell'università e dello studio accademico

Semestre estivo del 1919
(trascrizione di Oskar Becker)

La situazione nella connessione vitale: la situazione è una determinata unità nell'esperienza vissuta naturale. Le situazioni si possono compenetrare: le loro durate non si escludono vicendevolmente (ad es. un anno al fronte; un semestre: non c'è un concetto oggettivo del tempo). In ogni situazione è presente una tendenza unitaria. Essa non coutiene momenti statici ma «eventi». L'accadere di una situazione non è un «processo» – così come viene osservato attraverso una impostazione teoretica in un laboratorio di fisica, come ad es. una scarica elettrica. Gli eventi «mi accadono». La forma fondamentale della connessione vitale è la *motivazione*. Essa si ritrae nelle esperienze vissute delle situazioni. Motivante e motivato non sono dati esplicitamente. Essi attraversano implicitamente l'io. L'intenzionalità di ogni esperienza vissuta di una situazione ha un determinato carattere che scaturisce dall'intera situazione. Esempio di una situazione: «l'inizio del corso».

Il venir meno del carattere di situazione: con ciò si intende il venir meno della compiutezza della situazione, ossia della determinatezza del suo aspetto, nel contempo lo svanire dell'io della situazione e del suo carattere di tendenza. In questo modo si dà un vuoto di esperienza vissuta. Lo svanire rignarda l'intera sfera dell'esperienza vissuta. Si produce un'assenza di relazioni tra le cose di una situazione, ossia una mancanza di nessi del *senso* (ad es. gli oggetti sulla mia scrivania costituiscono una situazione).

Per esempio la scalata di una montagna per vedere da sopra l'alba. Si è giunti alla cima e ognuno vive l'esperienza in silenzio.

Ci si dona completamente all'evento, si vede uno spicchio di sole, le nubi, le masse granitiche di una certa forma, ma *non* come la massa determinata che ho appena scalato. Qui l'io continua a sussistere. D'altra parte non è possibile nessuna oggettualità teoretica. Gli oggetti non sono più collegati per mezzo della situazione, sono isolati. Ma viene costituito un nuovo, diverso collegamento attraverso il senso dell'intenzionalità oggettuale.

Ancora sulla «situazione»: 1. Ogni situazione è un «evento» e non un «processo». L'accadere ha un rapporto con me; esso si annida nell'io. 2. La situazione ha una relativa compiutezza. 3. L'io non è messo in rilievo come tale nella situazione. L'io non ha bisogno di comparire, esso risuona nella situazione[1].

Il carattere di tendenza dell'esperienza vissuta nella situazione. Tendenze che sono determinate a partire dall'io. Ogni situazione ha il suo aspetto a partire da una simile tendenza.

Ogni situazione ha una «durata». Le singole «durate» delle diverse situazioni si *compenetrano* (nel motivato e nel motivante). Lo stesso io è io di una situazione; l'io è «storico».

Qualcosa di più preciso sul venir meno del nesso della situazione: il carattere della situazione scompare. L'unità della situazione esplode. Le esperienze vissute che non hanno una unità di senso, che non posseggono una unità oggettiva, perdono l'unità che ha conferito loro la situazione.

Così è stato nel contempo *rimosso* l'io della situazione, l'io «storico». Incomincia la «destoricizzazione dell'io». Interruzione del riferimento vitale dell'io alla sua situazione. Il riferimento vitale dell'io della situazione non è un semplice esser indirizzato a meri oggetti. Ogni esperienza vissuta è intenzionale, implica lo «sguardo verso» qualcosa (lo sguardo dell'amore, del presentimento, del ricordo). Lo «sguardo» ha una «qualità» (qualità del carattere dell'atto).

Ora può subentrare la modificazione in direzione dell'atteggiamento teoretico, cioè ogni esperienza vissuta può impove-

[1] Il testo ha *mitschwimmen*: ritengo che si tratti di un errore di trascrizione e che Heidegger abbia piuttosto utilizzato *mitschwingen* (risuonare) (n.d.t.).

rirsi in «un mero esser indirizzati a»; essa ha in sé stessa la possibilità dell'esaurimento, dell'impoverimento. La portata di questa modificazione è illimitata, essa domina tutte le pure esperienze vissute.

Ci sono ora due tipi fondamentali di questa modificazione dell'atteggiamento vivente in direzione di quello teoretico:

I tipo: massimo di teoretizzazione. La cancellazione maggiore possibile della situazione.

II tipo: minimo di teoretizzazione. La conservazione maggiore possibile della situazione.

Sul I tipo. Considerazione scientifico-naturale: le esperienze naturali non solamente vengono sciolte dall'io ma vengono ulteriormente teoretizzate. Gli stadi sono: descrizione biologica -> teoria fisico-matematica (ad esempio: colori -> oscillazioni dell'etere). Processo di allontanamento dal rubino qualitativamente dato. Coronamento: scienza matematica della natura. Meccanica, elettrodinamica astratta, etc.

Sul II tipo. Considerazione storico-artistica: anche lo storico dell'arte ha di fronte a sé i suoi oggetti. Ma essi hanno ancora la patina del passaggio avvenuto attraverso l'io storico. L'opera d'arte è data come opera d'arte, il carattere di esperienza vissuta è conservato.

Storia della religione: lo storico della religione si occupa di Gesù così come esso viene esperito da un credente. La figura di Gesù viene conservata come figura religiosa. Qui abbiamo dunque un minimo di teoretizzazione.

Entrambi i gruppi conducono a due diversi tipi di scienze.

I tipo: scienze esplicative.

II tipo: scienze del comprendere.

Per il II tipo il problema fondamentale è: come si concilia la teoretizzazione con il dispiegamento dell'esperienza vissuta?

La fenomenologia intuitiva, induttiva, la scienza filosofica originaria, è una scienza del comprendere.

L'io della situazione: L'io-stesso, l'«io storico» è una funzione dell'«esperienza di vita». L'esperienza di vita è una connessione sempre cangiante di situazioni, di possibilità motivazionali. L'esperienza di vita nel puro mondo-ambiente è una formazione mista. Tuttavia essa è descrivibile nella sua struttura in modo

molto determinato. Oltre a ciò ci sono genuine esperienze di vita che sgorgano da un mondo genuino della vita (artisti, uomini religiosi).

A seconda della presenza di genuine possibilità motivazionali si produce il fenomeno dell'accrescimento della vita (nel caso contrario di diminuzione della stessa). Questo fenomeno non viene determinato sentendo i contenuti esperiti. Ci sono uomini i quali, nei diversi «mondi» (quello artistico, etc.), hanno esperito parecchio e pur tuttavia sono «interiormente vuoti». Essi sono arrivati al massimo a un esperire «piatto». Le forme dell'accrescimento della vita sono diventate oggi sempre più pregnanti. L'«attivismo» è uno strafare che svia. Il «movimento della Gioventù libera tedesca» esiste più come forma ma senza pregnanza delle finalità.

Del carattere esperienziale che si delinea con l'oggettualità della sfera teoretica è caratteristico un fagocitamento dell'io storico e dell'io teoretico, con differenze tipiche tra i casi I e II.

Due tipi di *esperibilità*: 1. *esperienze* vissute come tali, 2. *contenuti* esperiti, ciò *che* ho esperito.

La forma che unifica i due tipi di esperienze vissute è diversa. L'unità di E(2) è oggettuale, è un tipo di situazione, qualcosa di contenutistico. L'unità di E(1) è l'io storico; l'esperienza di vita. Le situazioni si compenetrano reciprocamente. Ciò che si vive dipende dai motivi, i quali dipendono a loro volta funzionalmente dal passato. È solo l'unità dell'esperienza vissuta a costituire l'io storico.

Quando una situazione esperenziale si esaurisce, il vissuto perde l'unità di situazione e di esperienza. I contenuti si separano, essi non sono una semplice esperienza vuota ma vengono comunque estrapolati dall'unità specifica della situazione. Il contenuto come tale si estranea dalla situazione ma ha ancora il carattere dell'essere estraniato. I contenuti sono qualcosa e non una mera oggettualità formale. Bisogna distinguere il qualcosa formale dal «qualcosa» della esperibilità, essi non sono di natura identica.

Esaurendosi il nesso della situazione, le esperienze vissute conservano la loro ricchezza di contenuti ma sono presenti solo come dati di fatto. In questo modo si determina la sfera dell'esperibilità estraniante. Essa è determinata nel suo «checosa», è «una» cosa e non l'«altra». Questa «eterotesi» dell'«uno» e

dell'«altro» non bisogna intenderla in senso puramente logico ma a partire dal tessuto della coscienza. Questo dato di fatto di ogni esperibilità ha la possibilità di procedere nella determinazione in sé stesso («analiticamente») e in opposizione all'altro. Nel dato di fatto c'è una prosecuzione, un rinviare-al-di-là-di-sé-stesso. Ogni dato di fatto rinvia a un altro. Questi collegamenti tra dati di fatto hanno il carattere di una unità specifica, cioè non si può procedere a piacere ma solamente in un certo ambito; a partire da ogni dato di fatto si giunge a una «frontiera naturale»: ad es. non si può giungere a un problema religioso a partire da un dato di fatto matematico. (si confronti anche: Wölfflin, *Concetti fondamentali della storia dell'arte*. In quel libro Wölfflin affronta la sfera dei fatti estetici). Da questa unità delle connessioni tra dati di fatto scaturisce una tipologia dei dati di fatto.

Ogni esperibilità è un vissuto, è un che di esteriorizzato, essa rende necessario il comprendere la stessa esteriorizzazione; bisogna conservare il carattere di situazione. Ciò succede generalmente nella filosofia.

La modificazione di un comportamento teoretico è una modificazione verso una nuova situazione.

Ciò che è importante è che l'atteggiamento teoretico venga inserito necessariamente e teleologicamente in un contesto oggettivo. Il comportamento teoretico ha davanti a sé solamente dei dati di fatto come tali. In quanto ora i dati di fatto hanno in sé stessi una teleologia, lo stesso comportamento teoretico diventa un processo. Ciò che vi è quanto a esperienza vissuta nell'atteggiamento teoretico è un progresso da una certa determinazione fattuale a un'altra. Ogni dato di fatto è in sé stesso un problema (πρόβλεμα), un compito. C'è la necessità di una regolarità nomologica nel progredire. Essa prefigura la direzione del processo dell'atteggiamento teoretico. La direzione è costituita dal *metodo* (μέθοδος), il *cammino* verso la costituzione di un collegamento tra dati di fatto. Nella misura in cui l'atteggiamento teoretico è necessario ma è un problema, esso trova nel metodo il suo progresso nomologicamente indirizzato.

Consideriamo ora la modificazione non ancora come modificazione *verso* qualcosa ma come modificazione *di* qualcosa (cioè guardiamo a ritroso). Il nesso dell'esperienza di vita è un collegamento di situazioni che si intrecciano. La caratteristica fondamentale dell'esperienza di vita è data dal necessario riferimento

alla *corporeità*. Ciò ha un significato fondamentale. La «sensibilità» (in *Platone* e nell'*idealismo tedesco*) è esperienza di vita.

L'io storico-pratico ha necessariamente una natura *sociale*, esso si trova in una connessione vitale con gli altri io. In tutti i genuini mondi della vita c'è sempre ancora un collegamento con l'«esperienza di vita naturale». Questa circostanza condiziona la genesi dello strato fondamentale del teoretico.

Il comportamento teoretico ha bisogno di un continuo rinnovamento. Si può raggiungere l'oggettualità teoretica solamente tramite un sempre rinnovato slancio. Questa necessità di rinnovamento della genesi può essere assunta in una tendenza. Il che significa: questa esperienza vissuta può essere assunta come nucleo di una nuova situazione, e alla fine viene così a determinare un complesso di situazioni, un nesso vitale come tale.

Il tipo di genesi è diverso, corrispondentemente all'oggettualità teoretica (ad es. è diversa per i matematici e per gli storici dell'arte).

La genesi, però, indipendentemente da queste differenze, può essere realizzata ancora in modi differenti.

In questo senso distinguiamo tre tipi:

I tipo: il puro prendere cognizione;

II tipo: l'acquisire conoscenza (soluzione metodologica);

III tipo: il trovare una conoscenza (ricerca).

L'atteggiamento nei confronti del teoretico non è per questo già un comportamento teoretico.

Il carattere del comportamento di fatto dà il carattere del comportamento di fatto come problema, di qui l'idea del metodo nel suo rapporto con il soggetto.

La modificazione stessa riguarda la vita immediata. Nella corrente della vita uno strato fondamentale: la *corporeità* con la funzione dello scatenamento di determinati nessi modificazionali: «sensibilità». Ogni esperienza vissuta è «gravata» da questo strato fondamentale, ma ci sono forme di liberazione e di conversione. *Francesco d'Assisi:* ogni esperienza di vita naturale viene rifusa in un nuovo senso e da parte dell'uomo religioso diventa comprensibile solo a partire da quel punto.

L'atteggiamento teoretico, nella misura in cui si indirizza globalmente ai puri dati di fatto dove ogni rapporto emozionale è interdetto, si colloca al di fuori dell'esperienza di vita. Per l'uomo teoretico è una necessità lo slegarsi dall'atteggiamento

naturale. Il mondo teoretico non è sempre presente ma si produce solamente in uno strappo – che si rinnova continuamente – dal mondo naturale.

Il comportamento teoretico è un processo da una parte in quanto scorre attraverso la freddezza della fondazione; ma dall'altra in quanto si strappa dal contesto vitale con una spontaneità sempre rinnovata. Dunque strappo e inserimento nella teleologia del collegamento dei dati di fatto. Se l'atteggiamento teoretico viene assunto in una tendenza (quando ci si pone il compito di conoscere un ambito determinato), allora si produce una *nuova situazione*. Abbiamo dunque la costituzione di una nuova situazione. In questo modo diventa possibile un collegamento vitale che si riallaccia al teoretico.

I tre tipi: il prendere cognizione, l'acquisire conoscenza e la ricerca, sono tra loro collegati non solamente nel senso che il tipo 1 dà l'impulso al tipo 2 e questo al tipo 3, ma anche perché il livello 3 si ricollega esplicativamente ai precedenti. Sono tipi funzionali in quanto essi possono essere attivi in diversi ambiti tematici. Tutti e tre i tipi costituiscono insieme una connessione della vita scientifica. Compito dell'indagine: i diversi gradi di intensità dei tipi in una personalità.

I livello. Il prender cognizione: stadio preliminare (forma embrionale del teoretico). Esso non esce fuori dall'esperienza di vita naturale. La situazione naturale non viene scossa. Nel prendere cognizione non ci sono i dati di fatto come tali ma il «che cosa» nel suo mero esser-così.

Diversi gradi di chiarezza e diversi livelli del prendere cognizione (diverse finalità). La maggior parte degli uomini non va mai oltre il mero prender cognizione. Esso può diventare la forma originaria nella sfera religiosa. Il prendere cognizione è caratterizzato dal darsi interamente alla cosa. Esso si muove inizialmente negli ambiti materiali dell'esperienza naturale. Questi interessano solo per il loro esser-così. Pur tuttavia esso è orientato verso un nesso specifico (la «natura» nel senso delle «scienze naturali» della scuola media). Ma questa stessa unità non viene afferrata come tale. – *Educazione alla veracità.*

Un nuovo livello: si nota nel soggetto conoscente un *habitus* che è in procinto di decantare in un nuovo tipo: quello dell'acquisire conoscenza.

Il prendere cognizione si muove ora in nuovi mondi: la storia e la natura. I nuovi ambiti tematici si presentano sotto forma di unità. Compaiono già specifiche forme di collegamento. Con l'accrescimento della sensibilità per le differenze si accresce anche la necessità di fare posto alla assoluta veracità.

Nuovo **comportamento**: l'***interrogare*** **prendendo cognizione** dei modi **possibili e del tipo di comprensione di questi collegamenti**. Così **si crea una disposizione che trasforma il voler** prendere cognizione **in un voler sapere. Viene presagito un** mondo nuovo con un contenuto nuovo. Nuovo atteggiamento **possibile nei confronti di** questo mondo nuovo. **In questo modo si è raggiunto il livello** massimo dell'educazione **a prendere cognizione. Decisivo è** il puro darsi all'oggetto**, la veracità. Necessità di un nuovo** impegno.

II livello. L'acquisizione di conoscenza: puro darsi all'oggetto. **Contenuto situazionale dell'oggetto: viene** rotto ogni riferimento **vitale. Sono completamente libero da** ogni legame vitale **e pur tuttavia completamente** vincolato alla verità. Nei confronti **di un altro soggetto ho solo** il dovere dell'assoluta veracità.

Con l'ingresso in questa pura sfera di dati di fatto raggiungo la possibilità di una conoscenza illimitata. Mi assumo il rischio che, nel caso **in cui abbandoni la condizione di** questo legame vitale, debba **essere escluso dalla vita scientifica. Per** questo la «questione del **compito» si trova all'ingresso della** connessione teoretica della **vita: posso conservare** in me stesso l'*habitus* della veracità assoluta? La sfera teoretica è la sfera della *libertà* assoluta, io ho degli obblighi solo nei confronti dell'idea di scientificità. Ogni altro comportamento *ne* deve essere derivato. Non essere di giovamento agli altri, né provocare gioia o dolore. Ho solamente meri dati di fatto e orizzonti costituiti da meri dati di fatto. Essi debbono derivare dal carattere della regione. Il metodo non è un artifizio ma è oggettivamente condizionato e risorge sempre nuovamente.

Ritorno **alla *genesi dell'atteggiamento*** *teoretico*. L'evoluzione della coscienza **verso l'esperienza** vissuta di tipo teoretico è affetta da *tre* ***labilità*** [***drei Labilitäten***]:

1. ***Labilità rispetto all'esperienza*** *vissuta del mondo-am*-***biente***. **Esigenza della «eterna giovinezza»** dell'uomo teoretico. **Ritornare continuamente all'origine**, alla spontaneità primigenia. – **Di qui deriva un'oscillazione tra** la vita immersa nel mondo-

ambiente e quella teoretica e il dolore che consegue dalla loro opposizione.

2. Pericolo della *separazione dai restanti mondi dell'esperienza vissuta* (arte, religione, politica, etc.). Già al livello del prendere cognizione comincia questa contrapposizione dei mondi dell'esperienza vissuta; essa deve essere «placata».

3. *Opposizione tra la coscienza dell'acquisire conoscenza e la coscienza della ricerca*, tra la massima recettività e la produttività. Coscienza critica: ciò che viene trasmesso perde il carattere della tradizione, deve essere esperito vitalmente: interrogare genuino.

Queste labilità sono necessarie. Esse non debbono venire evitate con il metodo.

C.H. Becker, *Pensieri sulla riforma delle scuole superiori*, Leipzig 1919.

La *visione del mondo* consiste nell'esser convinti. Essa mira ad un ordine gerarchico. Essa sorge in un determinato mondo della vita e ordina a partire da lì gli ambiti della vita stessa. Essa non è un atteggiamento scientifico.

Per poter riparare parzialmente alla perdita del manoscritto del terzo corso viene stampata in appendice a questa edizione la trascrizione di Oskar Becker che bisogna considerare come l'unico documento del corso.

Il manoscritto delle lezioni *Sull'idea della filosofia e il problema della visione del mondo* comprende *in toto* 67 pagine di fogli in quarto che sono scritti in «*Hochformat*»[1]. Un terzo della pagina sulla destra lascia spazio per aggiunte e ulteriori annotazioni, che di regola vengono incorporate al testo tramite segni di nota.

Il manoscritto del corso sulla *Fenomenologia e la filosofia trascendentale dei valori* comprende in tutto 37 fogli: l'introduzione (*Principi direttivi del corso*) insieme a un allegato (pubblicato qui con il titolo *Sull'intenzione del corso*), che si interrompe alla fine del foglio e di cui non si è conservato il seguito, e il testo vero e proprio, di 26 pagine scritte allo stesso modo del I corso. A questo si aggiungono due brevi allegati che qui sono stati inclusi nel testo sulla base delle stesse indicazioni di Heidegger. Si è rinvenuto un ulteriore e più ampio allegato dal titolo *Considerazioni sulla negazione*. Con l'aiuto di entrambe le trascrizioni lo si è potuto identificare come il capitolo finale del corso. Il manoscritto del testo principale si interrompe bruscamente con una osservazione marginale sul criterio – qui non menzionato – della negazione: «Rickert non si preoccupa di domandare: con quale diritto utilizzo questo fenomeno – un criterio? Da che cosa so che esso vale?» (pp. 199-200). Il passaggio, a livello dell'argomentazione, al § 13 (*Considerazioni sulla negazione*) è stato completato con l'ausilio della trascrizione di Franz-Josef Brecht aggiungendo i due capoversi che precedono le parole sopra citate (i due capoversi si trovano a p. 199: da qui citate «Rickert, a partire...» fino a «genuino»).

La trascrizione del corso *Sull'essenza dell'università e dello studio accademico* comprende 19 pagine di quaderno numerate. Ha il titolo datole da Oskar Becker, «M. Heidegger: Estratti del corso: *Sull'essenza dell'università e dello studio accademico* (semestre estivo 1919 Freiburg)». Che si tratti di un estratto è confermato dall'inizio subitaneo della riflessione senza una introduzione

[1] Si dice di un formato nel quale l'altezza dei fogli è maggiore che la larghezza (n.d.t.).

al tema. La data con la quale Becker ha contrassegnato la prima pagina della trascrizione è il 3-6-1919. Ma, secondo i dati della «Guida dello studente» il corso doveva già essere incominciato il 29-4-1919; come emerge dalla datazione della trascrizione di Brecht del corso sull'*Idea della filosofia*, Heidegger incominciò con quest'ultimo il 9-5-1919. Quindi sicuramente Becker non ha partecipato dall'inizio al corso *Sull'essenza dell'università*. Le date delle ulteriori sedute del corso (17-6 e 1-7-1919), che Becker ha annotato al margine della sua trascrizione, portano alla conclusione che Heidegger ha tenuto il corso due ore ogni due settimane. I corrispondenti atti dell'Archivio dell'Università di Freiburg non forniscono ulteriori informazioni in proposito.

Per i due manoscritti di Heidegger c'erano già trascrizioni di Hartmut Tietjen, le quali hanno rappresentato una solida base per il lavoro del curatore. Confrontando più volte manoscritto e trascrizione si sono potuti comunque riempire i vuoti e correggere gli errori. L'interpunzione dei manoscritti è stata completata molto spesso dal curatore e sono state corrette anomalie grammaticali e ortografiche. Sottolineature (corsivi) sono state riportate anche per nomi propri dal manoscritto.

La ripartizione dei corsi è stata approntata dal curatore. In questo o si sono ripresi i titoletti del manoscritto corrispondente, nella misura in cui esistono, oppure sono stati formulati in stretta connessione con il senso del testo di Heidegger. Anche il titolo d'insieme del volume è dovuto al curatore.

Riferimenti bibliografici e di archivio sono stati completati in più punti o addirittura formulati. Essi sono stati riportati nelle note per non inficiare la leggibilità del testo, sebbene un certo numero di questi rinvii fosse destinato alla comunicazione orale.

Per i loro preziosi consigli e aiuti nel lavoro di edizione ringrazio il Dr. Hermann Heidegger, il Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann e il Dr. Hartmut Tietjen. Inoltre sono obbligato al Sig. Martin Geszler per la sua attenta lettura delle bozze. Un particolare ringraziamento va a mia moglie, Ute Heimbüchel, la quale, in molte discussioni che hanno accompagnato l'edizione e risolvendo innumerevoli problemi editoriali e filologici, mi è stata di incalcolabile aiuto.

Köln, marzo 1987 — Bernd Heimbüchel

Indice

Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori
(Semestre estivo 1919)

MICROMEGAS
Collana diretta da Eugenio Mazzarella e Fulvio Tessitore

G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, pres. di F. Tessitore, a cura di E. Mirri, 1989[3].

C. PERELMAN, *Morale, diritto, filosofia*, a cura di P. Negro, 1974.

E. TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, pres. di F. Tessitore, a cura di G. Cantillo, 1974.

MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore minore*, a cura di C. Vasoli, 1975.

E. TROELTSCH, *La democrazia improvvisata*, a cura di F. Tessitore, 1977.

P. YORCK VON WARTENBURG, *Coscienza e storia*, pres. di A. Masullo, a cura di F. Donadio, 1980.

ARISTOTELE, *Meteorologica*, a cura di L. Pepe, 1982.

G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, vol. I, a cura di P. Manganaro, 1983.

P. YORCK VON WARTENBURG - W. DILTHEY, *Carteggio*, pres. di F. Tessitore, a cura di F. Donadio, 1983.

E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. I, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, 1991[2].

J.J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di G. Gentile, 1984.

W. DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, 1986.

L. RANKE, *Lutero e l'idea di storia universale*, a cura di F. Donadio e F. Tessitore, 1986.

A. BOECKH, *La filologia come scienza storica*, a cura di A. Garzya, 1987.

U. WILAMOWITZ - MOELLENDORF, *Filologia e memoria*, a cura di M. Gigante, 1986.

M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, 1990[4].

E. W. TSCHIRNAUS, *Medicina Mentis*, a cura di L. Pepe e M. Sanna, 1987.

M. HEIDEGGER, *La 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, 1988.

G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, vol. II, a cura di P. Manganaro, 1988.

F. SCHLEGEL, *Sullo studio della poesia greca*, a cura di A. Lavagetto, con un saggio di G. Baioni, 1989.